
أمالي الدلالات
ومجالي الاختلافات


بسم الله الرحمن الرحيم

أمالي الدلالات

ومجالي الاختلافات

تأليف

الشيخ عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه

دلالات الألفاظ دلالات المعاني





لبنان ـ بيروت ـ فاكس: ٧٨٦٢٣٠
ص. ب: ٥٥٧٤/١٣/ بيروت

الطبعة الأولىٰ
١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٧م



جدة ـ هاتف رئيسي ٦٣٢٦٦٦٦ ـ فاكس ٦٣٢٠٣٩٢
الإدارة ٦٣١١٧١٠ ـ المكتبة ٦٣٢٢٤٧١

الموزعون المعتمدون

◎ السعودية: دار المنهاج للنشر والتوزيع ـ جدة
هاتف: ٦٣١١٧١٠ ـ فاكس: ٦٣٢٠٣٩٢
مكتبة دار كنوز المعرفة ـ جدة
هاتف: ٦٥١٠٤٢١ ـ فاكس: ٦٥١٦٥٩٣
مكتبة الشنقيطي ـ جدة ـ هاتف: ٦٨٩٣٦٣٨
مكتبة المأمون ـ جدة ـ هاتف: ٦٤٤٦٦١٤
مكتبة الأسدي ـ مكة المكرمة ـ هاتف: ٥٥٧٠٥٠٦
مكتبة نزار الباز ـ مكة المكرمة ـ هاتف: ٥٧٤٩٠٢٢
مكتبة المصيف ـ الطائف ـ هاتف: ٧٣٦٨٨٤٠ ـ ٧٣٣٠٢٤٨
مكتبة الزمان ـ المدينة المنورة ـ هاتف: ٨٣٦٦٦٦٦
مكتبة العبيكان ـ الرياض ـ هاتف: ٤٦٥٠٠٧١ ـ ٤٦٥٤٤٢٤
مكتبة الرشد ـ الرياض ـ هاتف: ٤٥٩٣٤٥١
مكتبة جرير ـ الرياض ـ هاتف ٤٦٢٦٠٠٠
وجميع فروعها داخل المملكة وخارجها
دار التدمرية ـ الرياض ـ هاتف: ٤٩٢٤٧٠٦
دار أطلس ـ الرياض ـ هاتف: ٤٢٦٦١٠٤
مكتبة المتنبي ـ الدمام ـ هاتف: ٨٤١٣٠٠٠

◎ الإمارات العربية المتحدة: مكتبة دبي للتوزيع ـ دبي
هاتف: ٢٢١١٩٤٩ ـ ٢٢٢٤٠٠٥ ـ فاكس: ٢٢٢٥١٣٧
دار الفقيه ـ أبو ظبي ـ هاتف ٦٦٧٨٩٢٠ ـ فاكس ٦٦٧٨٩٢١
مكتبة الجامعة ـ أبو ظبي ـ هاتف: ٦٢٧٢٧٩٥ ـ ٦٢٧٢٧٢٦
◎ الكويت: دار البيان ـ الكويت
هاتف: ٢٦١٦٤٩٠ ـ فاكس: ٢٦١٦٤٩٠
دار الضياء للنشر والتوزيع ـ الكويت ـ تلفاكس ٢٦٥٨١٨٠
◎ قطر: مكتبة الأقصى ـ الدوحة
هاتف: ٤٤٣٧٤٠٩ ـ ٤٣١٦٨٩٥
◎ مصر: دار السلام ـ القاهرة
هاتف: ٢٧٤١٥٧٨ ـ فاكس: ٢٧٤١٧٥٠
◎ سوريا: دار السنابل ـ دمشق ـ هاتف: ٢٢٤٢٧٥٣
◎ جمهورية اليمن: مكتبة تريم الحديثة ـ تريم (اليمن)
هاتف: ٤١٧١٣٠ ـ فاكس: ٤١٨١٣٠
مكتبة الإرشاد ـ صنعاء ـ هاتف: ٢٧١٦٧٧
◎ لبنان: الدار العربية للعلوم ـ بيروت
هاتف: ٧٨٥١٠٨ ـ ٧٨٥١٠٧ ـ فاكس: ٧٨٦٢٣٠

www.alminhaj.com
E-mail: info@alminhaj.com

الطليعة

الحمد لله ، والصلاة والسلام علىٰ سيدنا محمد وعلىٰ آله وصحبه ، وبَعْدُ :

فإنَّ هَـٰذه الشَّريعَةَ المُبَارَكَةَ ثَابتَةٌ ومُتَطورَةٌ ثُبُوتَ سُنَنِ اللهِ تَعَالىٰ فِي الكَوْنِ ، وتَطَوُرَ عَلاقَةِ الإِنْسَانِ بِاسْتِكْنَاهِ حَقَائِقِه والتَّوصُّلِ إلىٰ دَقَائِقِه .

فَالشَّريعَةُ الإِسْلامِيةُ لا تَتَغيَرُ ثَوَابِتُها ، ولَـٰكِنْ وَاقِعُ الإِنْسَانِ الَّذي يَتَرَاوحُ بَيْنَ الضَّرُورَةِ والحَاجَةِ والتَّوسعِ والرَّفَاهِيةِ هُو المُتَغَيِّرُ ، وهُو وَاجِدٌ فِي الشَّرِيعَةِ حَتْماً حُلُولاً وأَحْكَاماً لِهَـٰذه التَّغيرَاتِ ، تَارَةً يَكُونُ ذَلِكَ فِي صِيغَةِ نُصُوص تَفْصِيليَّةٍ ، وتَارَةً ضِمْنَ مَقَاصِدَ عَامَةٍ تَجْلِبُ المَصَالِحَ وتَحْمِيها ، وتَدْرأُ المَفَاسِدَ وتَنْفِيهَا ، ومَا أَخْطأَ الشَّاطِبيُّ حِينَ ادَّعَىٰ أَنَّ هَـٰذهِ المَقَاصِدَ الكُلِّيةَ قَطْعِيَّةٌ ؛ لِتواتُرِ شَواهِد الشَّرعِ لَها وتَوافُرِ دَلائِلِ الاعتِدَادِ بِها .

ولَقَدْ أَنْتَجتْ هَـٰذه المَقاصِدُ جُمْلَةً مِنْ الأَدِلَّةِ الكُبْرى الَّتِي تُغَطِّي أَكْثَرَ مِنْ نِصفِ الشَّرِيعَةِ بِمَعْنى الأَحْكَامِ التَّفْصِيلِيَّةِ للوقَائِع ، وهَـٰذه الأدِلَّةُ الَّتِي تَنْتَمي إلى المَقَاصدِ الكُلِّيةِ وإلىٰ مَعْقُولِ النُّصُوصِ دُونَ أَلْفَاظِهِ ؛ مِنْها : القِيَاسُ ، والمَصَالِحُ المُرْسَلَةُ ، والاسْتِحسَانُ ، وسَدُّ الذَّرائِع ، والعَمَلُ بالعُرْفِ والعَادَةِ ، والاسْتصحَابُ ، وخَاصَّة اسْتِصحَابُ العَدَمِ الأَصليِّ ، أو حُكْمُ العَقْلِ المُبْقِي على النَّفْي .

وقَدْ وَجَدَ العُلماءُ ـ علىٰ تَفَاوتٍ فِي الأَخْذِ بهـٰذه الأَدِلَّةِ ـ مَعِيناً لا يَنْضُبُ ولا يَذْوى ، وشَبَاباً مُتَجدِداً لهَـٰذِه الشَّرِيعَةِ لا يَشِيخُ ولا يَبْلَى ، وعَوَّضَتْ كُلَّ طَائِفَةٍ ـ بِنِسَبٍ ودَرَجَاتٍ مُتَفاوتَةٍ ـ الامْتِنَاعَ عَنِ العَمَلِ بِبعْضِها الآخَر :

فَالظَّاهِريةُ ـ وهُمْ الذينَ أَخَذُوا اسْمَهُمْ وبَنَوا مَذْهَبَهُم علىٰ ظَواهِرِ النُّصُوصِ والنُّقُولِ ، وهَجَرُوا بَعْضَ المَقَاصِدِ ونَتَائِجَ العُقُـولِ ـ قَدْ أغْرَقُوا فِي الأَخْذِ بالاستِصْحَابِ ، وبَنوا عليه كُلَّ مَا لَيْسَ مَنْصُوصاً فِي السُنَّةِ والكِتَابِ .

والشَّافِعيةُ ـ وهُمْ أَقْرَبُ إلى الظَّاهِريةِ ـ زَادُوا القِيَاسَ وانْتَفَـوا عَما سِواهُ مِنَ الأَدِلَّةِ .

أما المَالِكيَّةُ . . فَإنَّهم بَنَوا على المَصَالِحِ المُرسَلَةِ أَكْثَرَ المَسائِلِ التي لا يَسْتَوعِبُها القِياسُ .

واسْتَعاضَ الحنفية بالاستِحْسَانِ عن المَصالِحِ المُرسَلَةِ بَحثاً عَنِ الأَرْفَقِ بالنَّاسِ .

وأما الحَنَابلةُ . . فَإنَّهمُ معَ المَالِكيَّةِ اعتَمدُوا علىٰ سَدِّ الذَّرَائع ، وأَخَذُوا مِنْ كُلِّ هـٰذه الأَدِلَّةِ بِنَصيبٍ لا يَنْأىٰ بِهم ـ الحَنابِلَةَ ـ عنْ مَبْدَإِ التَّمَسُّكِ بالأَثَـرِ ما وَجَدُوا إليه سَبيلاً ، عِلماً بِأَنَّ المالكيةَ عَمِلُوا بثَلاثَةِ أنْواعٍ منَ الاسْتِحسَانِ ، والحنفية عَمِلُوا بالاسْتِصحَابِ فِي الدَّفْعِ دُونَ الاسْتِحقَاقِ .

إنَّ مَآخِذَ[1] المَذاهِبِ المُخْتَلِفَةِ مِنْ هـٰذه الأَدِلَةِ وغَيرِها هُو سَبَبُ اختِلافِ المُختَلِفينَ ، وتَجَاذُبِ أَنْظَارِ المُجْتَهِدِينَ ؛ مِمَا كَوَّنَ ثَرْوةً كَبيرَةً ، سَمَّاها البَاحِثُونَ : (المَبَادِئَ المُتَطورَةَ فِي الشَّرِيعَةِ)، ولَـٰكِنَّه عِنْدَ التَّحْقِيقِ والتَّدقيقِ نَجِدُ أَنَّهَا ثَوابِتُ ، لَـٰكِنَّها تُجِيبُ عَلى المَسائِلِ المُتَجَدِدَةِ .

وقَدْ اهْتَمَ بِهَا فَرِيقٌ مِنَ السَّلَفِ وفِرَقٌ مِنَ الخَلَفِ اعْتَبَرُوهَا الأَسَاسَ الوحِيدَ للتَّطُورِ والسَّعةِ فِي هَـٰذِه الشَّرِيعَةِ الخَاتِمةِ ، وفَاتَهُم أَسَاسٌ آخَرُ يُشَكِّلُ ثَرْوةً هَائِلَةً ومَسَاحَةً واسِعَةً لاجْتِهَادِ العُلَمَاءِ واخْتِلافِ الآرَاءِ ، أَلا وهُو أَلْفَاظُ النُّصُوصِ الشَّرْعِيةِ مِنْ كِتَابٍ وسُنَّةٍ .

---

(١) **المآخذ** : الأصول التي اعتمدوها .

ومَدْلُولاتُ هَـٰذِه الألْفَاظِ كَانَتْ الوَابِلَ الصَّيبَ الذي سَالَتْ مِنْهُ أَوْدِيَةُ الأَوَّلِين بِقَدَرِها ، وأَمْسَكَتِ المَاءَ الزُّلالَ ، وأنْبَتَتْ كُلَّ زَوجٍ بَهِيجٍ مِنْ ثَمَراتِ عُلُومٍ مُخْتَلِفاً أَلْوانُها اخْتِلافاً هُو الانْسِجَامُ ، وتَنَوّعاً هُو الاتِّسَاقُ والانْتِظَامُ .

ولَـٰكِنَّ المُتَأخرينَ كَعُّوا[1] ونَكَصُوا دُونَ مُتَابَعَةِ ذَلكَ المَعِينِ ، فَسُدَّ عَنْهُمْ بَابٌ عَظِيمٌ مِنْ أبْوابِ الاجْتِهَادِ فَلَمْ يَلِجُوه ، وصُدُّوا عَنْ سَبيلٍ مِنْ سُبُلِ التَّجْدِيدِ فَلَمْ يَسْلُكُوه ، فَرَدَّدُوا مَسَائِلَ الاخْتِلافِ دُونَ تَحْقيقٍ فِي أَسْبَابِهَا ، أَوْ تَوثِيقٍ لأَنْسَابِها ؛ وذَلِكَ لِفَكِّهِمُ الارتِبَاطَ بَيْنَ اللُّغَةِ العَرَبِيَّةِ مُفْرَدَاتٍ ونحواً وصرفاً وأساليبَ ، وبَيْنَ الفِقْهِ أُصولاً وقَوَاعِدَ .

ولَعَمرِي ؛ إنَّ العَلاقَةَ بَينَ اللُّغَةِ العَربيَّةِ والفِقْهِ هِيَ أَهَمُّ أَسَاسٍ مِنْ أُسُسِ الشَّرِيعَةِ إلىٰ جَانِبِ المَقَاصِدِ ، وهِيَ مَجرُّ عَوالِي اخْتِلافِ العُلَماءِ ومَجْرَى السَّوابِقِ مِنْ خُيُولِهم[2] ، وإنَّ أُصُولَ الفِقْهِ هُو أَجْلَىٰ مِثَالٍ لِهَـٰذا الارتِبَاطِ ، وأفْسَحُ مَيْدَانٍ لِهـٰذا الالْتِقَاءِ ، وخَاصَةً فِي أبْوابِ الدَّلالاتِ ، فَفِيها تَتَجَلَّىٰ أسبابُ الاخْتِلافِ وبَواعِثُ الائتِلافِ ، وتَظْهَرُ مَذاهِبُ الفُقَهَاءِ لَواحِبَ[3] وَاضِحَةً إلى المَحَجَّةِ البَيْضَاءِ ، فَيَسْلُكُ المُقَلِّدُ مَا شَاءَ مِنْها ، ويُرجِّحُ المُستَبْصِرُ ما استَضَاءَ مِنْها ، ويَسْتَـنِيرُ المُجْتَهِدُ بِجَمِيعِها ، فَلا مَحِيدَ عَنْ سُلُوكِ اللُّغَةِ لاستِجْلاءِ سُبُلِهم ، ولا مَنَاصَ عن اقْتِفَاءِ آثَارِهم وتَلَقُّفِ أخْبَارِهم .

ولَقَدْ نَشَأَتْ نَاشِئَةٌ ونبَتَتْ نَابِتَةٌ حَاوَلَتِ القَفْزَ على الحَواجِزِ ، فَعَزَّتْهُمُ الأَرْدَافُ ، وخَانَتْهُمُ النَّواقِزُ[4] .

وقَالَتْ هَـٰذِه الفِئَةُ الفَتِيَّةُ : نَأخُذُ بِالكِتَابِ والسُّنَّةِ دُونَ الفِقْهِ الَّذِي يَنْظُرُ إلى

---

(١) **كعّ عن الشيء** : تركه مهابةً ، أو عجز عنه .

(٢) **مجرّ العوالي** : مكان جرِّ الرماح ، ومجرى السوابق : مكان جري الخيول ، قال المتنبي :

تذكرت ما بين العذيب وبارق ... مجرّ عوالينا ومجرى السوابق

(٣) **لواحب** ـ جمع لاحب ـ : وهي الطرق .

(٤) **النواقز** : القوائم .

المَقَاصِدِ كَمَا دَوَّنَها الشَّاطِبيُّ ، ولا مُقْتَضَياتِ الأَلْفَاظِ كَمَا هِيَ عِنْدَ الخَلِيلِ وسِيبَويه ودَوَّنَها الشَّافِعيُّ ، فَضَلَّلُوا النَّاسَ ، وظَنُّوا بالفُقَهَاءِ والأَئِمَّةِ ظَنَّ السَّوءِ ، فَعَمِيَتْ عَلَيْهُمُ الأَنْبَاءُ ، وأَخْلَفَتْهُمُ الأَنْواءُ ، فَعَابُوا خِلافاً لَمْ يَبْلُغُوا مَدَاه .

كَضَرائِرِ ٱلْحَسْناءِ قُلْنَ لِوَجْهِها   حَسَداً وَبُغْضاً إِنَّهُ لَدَميمُ

كَأَنَّهُمُ استَصْعَبُوا الفِقْهَ ؛ فتَجَنَّبُوه وتَجَنَّوا عَلَيْه ، واستَعْجَمَتْ عَلَيهُمُ اللُغَةُ ؛ فَتَجَهَّمُوها ، وسَامَ العِلْمَ مَنْ لَمْ يُمَيِّزِ المَنْطُوقَ مِنَ الفَحْوى ، ولَمْ يَتَبَينِ الأَبْيَضَ مِنَ الأَحْوى .

فَكَتَبتُ بَحثاً مُوجَزاً فِي إِحْدَى المَجَلاتِ المُتَخَصِّصَةِ ؛ نَبَّهْتُ فِيه إِلىٰ حَاجَةِ الفَقيهِ إِلى اللُغَةِ العَرَبِيَّةِ ، ووُجُوبِ رَبْطِ الصِّلَةِ بَينَها وبَينَ الفِقْهِ مِنْ جَدِيدٍ ، ووَجَدْتُه غَيرَ كَافٍ ، فَأَضَفْتُ إليه مُحَاضَراتِي التي كُنْتُ أُقَدِّمُها للسَّنَةِ الأَخِيرَةِ مِنْ أُصُولِ الفِقْهِ لطَلَبَةِ كُلِيَّةِ الآدَابِ وكُلِيَّةِ الاقْتِصَادِ فِي جَامِعَةِ المَلِكِ عَبْدِ العَزِيزِ بِجُدَّةَ ، التي حَاوَلْتُ مِنْ خِلاَلِهَا اهْتِبَالَ الفُرْصَةِ لتَنْبِيهِ طَلَبَتِي إِلىٰ نَصِيبِ اللُغَةِ فِي اخْتِلافِ الفُقَهاءِ ، وإِلىٰ أَسْبَابِ الاخْتِلافِ ونَتَائِجِه فِي دَلالاتِ الأَلْفَاظِ ، حَيْثُ إِنَّها أَسْبَابٌ وَجِيهَةٌ يَجِبُ سَبْرُ أَغْوارِها ، ومَعْرِفَةُ كَيفِيةِ إِيرَادِها وإِصدَارِها .

وشَرَحْتُ لَهُمْ فِيها[1] عَرَبِيَّةَ الشَّرِيعَةِ ومَفْهُومَها ومَا نَشَأَ حولَهَا مِنَ الاخْتِلافِ ، وانقِياسَ اللُغَةِ وما أَدَّىٰ إِليه مِنَ الاخْتِلافِ الفِقْهِيِّ ، ومَعْنَى التَّوقِيفِ والاصطِلاحِ فِي اللُغَةِ .

ووَضَعتُ مَحاورَ دَارَتْ حَولَها دَلالاتُ الأَلفَاظِ وهي ثَلاثَةٌ ، وأَبْرَزتُ كَيْفَ تَنَاسَلَت الدَّلالاتُ وتَوالدَت فِي العَلاقَةِ بَينَ اللفْظِ والمَعنى .

حَيثُ أعدتُ أَمَامَ نَواظِرِ طَلَبَتِي غَرْسَ شَجَرَةِ الدَّلالاتِ فِي بُسْتَانِ أُصولِ الفِقْهِ شَارِحاً أَصْلَ جُذُورِها وهو اللُّغَةُ ، مُرْتَقِياً فُرُوعَها وأَغْصَانَها ، مُتَدرِجاً مِنَ الأَعَمِّ

(١) أي : في المحاضرة التي تم التنويه لها .

إلى الأَخَصِّ غَالِباً مَا لَمْ يَقْتَضِ المقَامُ سِوىٰ ذَلِكَ ؛ لِوُجُودِ مُنَاسَبَةٍ أو عُمومٍ وخُصُوصٍ مِنْ وَجْهٍ حَيثُ تَشْتَبِكُ الدَّلالاتُ ، مُستَحْضِراً شُهودَ النُّحَاةِ والمُتكَلِّمينَ أَمَامَ مَحْكَمَةِ الفُقَهَاءِ والأُصُوليينَ ، مُبَيِّناً الخِلافَ الوَاصِبَ بَينَ الحنفيةِ والجُمهُورِ ، مُستَعْرِضاً الدَّلالاتِ حسبَ الوَضْعِ والشَّرعِ ، والعُرفِ والمَجازِ ، وحَسبَ الوُضُوحِ والغُموضِ مِنْ مُحكَمٍ ومُفسرٍ ، ونَصٍّ وظَاهِرٍ ، وخَفِي ومُشْكِلٍ ، ومُتَشَابِهٍ ومُجْمَلٍ ، مُحاولاً وَصفَ الظَّاهِرةِ اللُّغويَّةِ والشِّياتِ المَعنَويَّةِ ، أُبيِّنُ المَنْطُوقَ ، وأُوضِّح المَفهُومَ ، وأَقرِنُ العَامَّ بالخَاصِّ ، والمُطلَقَ بالمُقَيدِ ، والأَمرَ بالنَّهي ، والظَاهِرَ بالمُؤولِ ، والمُجْملَ بالمُبينِ ، والاقتِضَاءَ بالإِشَارةِ ، (فبِضِدِّها تَتَبينُ الأَشْياءُ) ، وأُضِيفُ بَابَ النَّسخِ لعَلاقَتِه بالبَيَانِ والعُمُومِ عِندَ مَنْ يَرى التَّخصيصَ نَسْخاً .

وأَلحَقْتُ مَعَانِيَ الحُروفِ كَما هي عِندَ القَرافِي فِي « التَّنْقِيح » مُقْتَبسةً مِنْهُ تَتْميماً للفَائِدةِ ، وعَلَّقْتُ عَلَيْها تَوسِيعاً لمَعانِي بَعْضِ الحُروفِ ، وأَلْحَقْتُ تَتِمَّةً فِي الكَلِماتِ التي سَبَّبت اخْتِلافاً بَينَ الفُقَهاءِ ، وذَلِكَ فِي أُسْلُوبٍ خَطَابِيٍّ سَهْلٍ للطَّلَبَةِ ، لَمْ أَرْجِعْ فِيه إلىٰ كِتَابٍ بعَينِهِ ، ولَـٰكِنَّه ـ إنْ شَاءَ اللهُ ـ حَصِيلَةٌ لِمَا فِي كُتُبٍ لَيستْ قَليلَةً مِنْ كُتُبِ الأُصولِ بالدَّرَجَةِ الأُولَىٰ والفِقْهِ والتَّفْسِيرِ ، وهي أَمَالٍ لا يَسْتَعِينُ صَاحِبُها بكِتَابٍ ، غَالباً يُسجِّلُها الطَّلَبَةُ بالصَّوتِ والكِتَابَةِ ، فاطَّلَعْتُ عَليها ، وصَحَّحْتُ مَا لا يَسَعُ التَّغَاضِي عَنْهُ ، وأَمْضَيتُ مَا لا يُخِلُّ إِخْلالاً كَبيراً بالمُرَادِ ، أو يُجْحِفُ بالمَقْصُودِ .

فَهي أَمالٍ لا يَدَّعي صَاحِبُها حِفْظَ أَبِي عَلِيٍّ القَالِي فِي « أَمَالِيه » أو ابنِ الشَّجَري فِي « مَجَالِسِه » فهي ابْنَةُ دَهْرِها ، ونَتِيجَةُ عَصْرِها ، سَيَجِدُ فيها طَالِبُ الفِقْهِ فِقْهاً مُقَارناً ، وطَالِبُ الأُصُولِ أُصُولَ الفُقَهاءِ والمُتَكَلِّمينَ ، ودَارِسُ اللُّغةِ مَادةً أَصِيلَةً وشَجَرةً ظَلِيلَةً ، شَجَرةَ الدَّلالاتِ ومَنَاطَ الاخْتِلافَاتِ .

عَسىٰ أَنْ يَكُونَ مُساعِداً فِي تَنْبِيه الطُّلابِ علىٰ عُيوبِ التَّعَصُّبِ ، ووُجُوبِ

الرُّجُوعِ إلىٰ أَهْلِ العِلْمِ الذِينَ فَهِمُوا الشَّرِيعَةَ مَقَاصِدَ ومَدلُولاتِ أَلفَاظٍ ، فَالبُغَاثُ لا يَنْبَغِي أَنْ يَسْتَنسِرَ(١) ، والغَدِيرُ يَجِبُ أَلاّ يَسْتَبحِرَ .

وقَدْ أَلْحَقْتُ بِها بَحثاً لي عَنْ الفِقْه ، مَدْلُولِهِ وأَهَمِّيتِهِ ؛ إِكْمَالاً للفَائِدَةِ ، وتَأكِيداً لضَرُورَةِ الأَخْذِ بِأَسبَابِ الفِقْهِ والاقْتِدَاءِ بالعُلَماءِ .

ولَعلَّ أَهمَّ ما فِي هَـٰذا الجُزءِ هو تَولِيدُ الدَّلالاتِ .

وسَميتُ هـٰذا التَّأليفَ :

« أَمَالي الدّلَالاتِ وَمَجَالي الاختِلَافاتِ »

واللهَ سُبحَانَه وتَعالىٰ أَسألُ أنْ يَقِينِي شَرَّ مَا أَكْتُبُ ، وشَرَّ مَا أُمْلِي ، وشَرَّ مَا أُلْحِمُ ، وشَرَّ مَا أُسْدِي . فَفَضْلُه المُؤَمَّلُ ، وعلىٰ عَفْوِهِ ومَغْفِرَتِه المُعوَّلُ .

وسَنَبْدأُ هَـٰذَا الجُزْءَ بِتَعْرِيفٍ مُخْتَصرٍ لأُصُولِ الفِقْهِ ، ثُمَّ نَفِيضَةٍ عَنِ الاسْتِنْبَاطِ .

عَبْدُاللهِ بْن بَيَّه

(١) **البغاث** : كل طائر ليس من جوارح الطير ، وأين البغاث من النسر !

تعريف مختصر بأصول الفقه

استحسنَ العلماء رحمهم الله تعالىٰ عند تناول أي علم أن يقدم بالإجابة علىٰ عشرة أسئلة ، وقد نظمها أبو العباس المقري في « إضاءة الدُّجُنَّة » بقوله :

مَـــنْ رَامَ عِلْمـــاً فَلْيُقَـــدِّمْ أَولا   عِلْمـــاً بِحَـــدِّهِ ومَـــوْضُـــوعٍ تَـــلا
وَوَاضِـــعٍ ونِسْبَـــةٍ ومُسْتَمَـــدْ   منْـــهُ وفَضلِـــهِ وحُكْـــمٍ يُعْتَمَـــدْ
واسْـــمٍ ومَـــا أَفَـــادَ والمَسَـــائِـــلْ   فَتِلْـــكَ عَشْـــرٌ للمُنَـــىٰ وَسَـــائِـــلْ
وبَعْضُهُمْ مِنهَا عَلى البَعْضِ اقْتَصَرْ   ومَنْ يَكُنْ يَدْرِي جَمِيعَهَا انْتَصَرْ

ولهـٰذا فسنذكر باختصار بعض هـٰذه المطالب :

فأصول الفقه جملة مركبة من كلمتين ، وهو تركيب إضافي .

فالأصول ـ جمع أصل ـ : وهو ما يبنىٰ عليه غيره ، سواء كان هـٰذا البناء مادياً أو معنوياً ، سواء تعلق بالحقيقة أو بالمجاز .

والفقهاء يطلقون الأصل على الراجح .

الفقه لغة : الفهم والفطنة ، فقه ، إذا فهم وفطن ، وتطورت هـٰذه الكلمة إلىٰ فهم الشريعة كما في دعاء النبي صلى الله عليه وسلم لابن عباس : « اللهم فقهه في الدين ، وعلمه التأويل »[1] .

وقوله صلى الله عليه وسلم : « من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين »[2] .

---

(١) البخاري في الوضوء (١٤٠) ، ومسلم في فضائل الصحابة (٤٥٢٦) ، واللفظ لأحمد في « المسند » (٢٢٤٧) .

(٢) البخاري (٧١) ، ومسلم (١٠٣٧) .

وفي الاصطلاح : العلم بالأحكام الشرعية الفرعية التي ترجع إلى الاجتهاد والاستنباط بأدلتها التفصيلية .

أصول الفقه : عبارة عن الوسائل التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام من الكتاب والسنة .

أو أصول الفقه : هي الأدلة الإجمالية ، وطرق الترجيح بين الأدلة ، والاجتهاد وشروطه .

قال في « مراقي السعود » :

أُصُولُهُ دَلائِلُ الإِجْمَالِ   وطُرُقُ التَّرْجِيحِ قَيْدٌ تَالِ
وما لِلاجْتِهادِ مِنْ شَرْطٍ وضَحْ   ويُطْلَقُ الأَصْلُ علىٰ مَا قَدْ رَجَحْ

إنَّ تدوينَ الشريعة مرّ بثلاثة أطوار كما يشيرُ إليه سيِّدي أحمد زروق في « قواعد التصوف » .

أولاً : الطور السمعي أو الشفوي : حيث اعتمد الصحابة على السماع والحفظ ، والرواية والتبليغ ، وقد امتد هٰذا الطور قرناً من الزمن ، فيه جُمع القرآن الكريم ، لٰكن الصحابة تفرقوا في البلاد ، ومع كل واحد علمٌ ـ كما قال مالك ـ فلعل مع أحدهم ناسخاً ، ومع الآخر ما هو منسوخ ، ومع واحد مطلق ، ومع الآخر مقيّد ، ومع بعضهم عام ، وعند الآخر مخصص ، كما وجد كثيراً .

فلزم الانتقال لمن بعدهم ؛ إذ جمعوا المتفرق من ذلك ، وضبطوا الروايات فيما هنالك ، لٰكنهم لم يستوعبوه فقهاً ، وإن وقع لهم بعض ذلك .

فلزم الانتقال للثالث ؛ إذ جمع ذلك وضبطه وتفقه فيه ، فتم حفظاً وضبطاً وتفقهاً ، فلم يبق لأحد غير العمل بما استنبطوه ، وقبول ما أصَّلوه واعتمدوه[1] .

ولشرح ما ذكره سيدي أحمد زروق نقول : إن الطور الثانيَ هو طور الجمع الذي هو طور الكتابة ، ويبدأ بكتابة عمر بن عبد العزيز إلىٰ واليه على المدينة أبي

---

(١) قواعد للتصوف لسيدي أحمد زروق (ص٥٨) .

بكر بن حزم ، وقيل : إنه كتب إلى ابن شهاب الزهري أن يجمع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ لأنه خشي ذهاب العلماء وضياع العلم ، فقيل : إن الزهري أرسل ما كتبه إلىٰ عمر بن عبد العزيز ، وقيل : مات عمر بن عبد العزيز قبل أن يكمل الزهري عمله .

وقد طلب المنصور من الإمام مالك أن يوطىء للناس أمور دينهم ؛ فكتب الموطأ ، وقد كُتبت في هٰذا الطور الصحاح والسنن والمسانيد ، فهنا جُمع الحديث .

أما الطور الثالث الذي أشار إليه سيدي أحمد زروق : فهو طور التفقه ، الذي يعتمد علىٰ قواعد أصول الفقه ، وقد وضع الشافعي « رسالته في أصول الفقه » التي كانت باكورة هٰذا العلم ، ثم توالى التأليف في أصول الفقه .

مدارس أصول الفقه :

مدرسة الحنفية : وهي مدرسة الفقهاء ؛ لأن أصولها مبنية علىٰ فروع الفقه ، فقد كتب الحنفية أصولهم في نهاية القرن الثالث وفي القرن الرابع ، ولٰكنها أصول مخرجة علىٰ فروعهم ، فكان عيسى بن أبان ، والكرخي ، وتلميذه الجصاص الرازي . . رواد هٰذه المدرسة .

مدرسة المتكلمين : علىٰ نحو ما كتب الشافعي ، ويمكن أن نضيف إليها أصول المالكية والحنابلة .

وألف كل مذهب مؤلفات معتمدة ، كمقدمة ابن القصار المالكي .

وأهم هٰذه المؤلفات كُتُب الجوينيِّ ، وقد ألَّف أبو حامد الغزالي تلميذه مجموعة كتبه : « المستصفى » و« المنخول » و« شفاء الغليل » .

وكذلك كتب الرازي « المحصول » الذي تفرع عنه التحصيل والحاصل .

وكتب الآمدي كتابه « الإحكام في أصول الأحكام » ، وجمع الساعاتي بين كتاب الآمدي وكتاب البزدوي .

كما ألف أبو الخطاب كتابه « التمهيد » .

إلا أن كتب أصول الفقه فيما بعد أصبحت شروحاً وحواشي ومختصرات ، لا تخرج عن السياق القديم للمؤلفات السابقة ، حتىٰ ظهر في القرن الثامن الهجري أبو إسحاق الشاطبي الغرناطي المتوفىٰ سنة(٧٩٠ هـ) ، فألف كتاب « الموافقات » ففتق رتق الأصول ، وفجَّر ينابيعَها ، واستخرج دررها المكنونة ولآلئها المصونة ، حيث أصل المقاصد ، وقيد الشوارد ، وألحق الجزئي بالكلي من خلال نظرة تتسم بالشمول والوضوح .

استمداد أصول الفقه :

أولاً : من الأحكام الواردة في الكتاب والسنة .

ثانياً : من اللغة العربية .

ثالثاً : من علم المنطق ؛ كالتصور ، والتصديق ، والحدود ، والأقيسة .

رابعاً : من فقه الصحابة وفتاويهم ، حيث كان الصحابة يجتهدون ، ومن خلال تعاملهم مع القضايا أُخذت عنهم جملة من قواعد أصول الفقه .

أما حكمُ تعلّم علم الأصول : فتحصيله فرض كفاية ؛ لأنه آلة الاجتهاد كما يقول ابن حلولو .

* * *

النَّفِيضَةُ(١)

كَيْفَ تُسْتَنبَطُ الأَحْكَامُ ؟

للإجابة علىٰ هٰذا السؤال الحاكم ، الذي يحكم تصرفات الفقيه وهو المجتهد ، ويسمونه (متصرفاً) ؛ لأنه يقلّب النظر في الأدلة ـ والتصرف هو التقلب ، والتصريف التقليب قال تعالى : ﴿وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ﴾ ينبغي أن نقول أولاً : **ما هو الاستنباط ؟**

إنه في اللغة : الاستخراج ، مأخوذ عن النَبَط محركةً ، وهو أول ماء يخرج من البئر عندما تحفر .

قال في « القاموس المحيط » : (واستنبط الفقيه : استخرج الفقه الباطن بفهمه واجتهاده) .

قال الزجاج في قوله تعالى : ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ : معنىٰ يستنبطونه في اللغة : يستخرجونه ، مأخوذ من النَبَط ، وهو الماء الذي يخرج من البئر أول ما تحفر .

والنِّبَاط ـ بالكَسْرِ ـ : اسْتِنْبَاطُ الحَدِيثِ واسْتِخْرَاجُه ، قال المُتَنخِّل بن عمير الهذلي :

فَإِمَّا تُعْرِضِنَّ أُمَيْمَ عَنِّي ... ويَنْزِعْكِ الوُشَاةُ أُولُو النِّبَاطِ

ولأن استفعلَ تدل على الطلب غالباً ، كما قال تعالى : ﴿وَإِذِ ٱسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ﴾ طلب السقيا ، وقوله تعالى : ﴿ٱسْتَطْعَمَآ أَهْلَهَا﴾ طلبا منهم الطعام ، فيكون الاستنباط طلب النبط .

---

(١) النفيضة : هي الجماعة التي تسبق الجيش لنفض الطريق ، أي اختباره ؛ لخلوه من العدو .

وقد تكون استفعل للمبالغة ، كما في قوله تعالى : ﴿فَٱسۡتَجَابَ لَهُمۡ رَبُّهُمۡ﴾ فيكون الاستنباط إخراجاً .

فالاستنباط إذاً : هو استخراج الأحكام من مصدريها الكتاب والسنّة ، ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِ رَبِّهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَمِيدِ﴾ .

فالكتاب والسنّة هما الأصلان اللذان أخذ علينا العهد والميثاق بالتمسك بهما ، وهما المحجّة البيضاء ، « لَقَدْ تَرَكْتُكُمْ عَلى البَيْضَاءِ ، لَيْلُهَا كَنَهَارِها لا يَزِيغُ عَنْهَا بَعْدِي إلاَّ هَالِكٌ »[١] .

فما هي المحجّة ؟

الحديث الآخر يفسر لنا ذلك : « تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلّوا : كتاب الله ، وسنّتي » .

فكيف نتمسك بهما ؟

يجب أن نتعرف عليهما لنعرف كيفية التعامل معهما حتىٰ نتمسك بهما .

القرآن : هو اللفظ المنزل على النبي الخاتم محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم للإعجاز والتعبّد .

أما السنّة : فهي ـ في هٰذا الموطن ـ أقوال النبي ، وأفعاله ، وتقريراته ، فهي منحصرة في ذلك حسب عبارة الطوفي[٢] .

وعرفها بعضهم بأنه ما يضاف إلى الرسول من خبر ، كالصفات الخِلقية والخُلقية . كما قال في « مراقي السعود » :

وهِـيَ مـا انْضـافَ إلـى الـرَّسُـولِ   مِـنْ صِفَـةٍ كَلَيْـسَ بـالطَّـويـلِ

---

(١) أخرجه الحاكم في « المستدرك » ، وابن ماجه كتاب السنة (٤٣) ، وأحمد ، كلهم عن العِرْبَاضِ بْنِ سَارِيَةَ السُّلَمِي ، وكلهم بلفظ : « تركتكم على البيضاء » . ولابن ماجه رواية : « علىٰ مثل البيضاء » .

(٢) الطوفي في « شرح مختصر الروضة » (٢/ ٦٢) .

والقَوْلِ والفِعْلِ وفي الفِعْل انْحَصَرْ تَقريرُه كَذي الحديث والخبَرْ[1]

وباختصار رجع الأمر إلىٰ ثلاث دلالات ، وهي : دلالة اللفظ سواء كان قرآناً أو من كلام النبي صلى الله عليه وسلم ، ودلالة الفعل ، ودلالة السكوت وهو التقرير .

وقد عبّر ابن رشد الحفيد في « بداية المجتهد » عن ذلك حيث قال : (الشريعة تُتلقىٰ عن ثلاث طرق : اللفظ والفعل والإقرار)[2] :

فاللفظ : « أقيموا الصلاة » ، « خمس صلوات فرضهن الله على العباد » .

والفعل : قضى النبي صلى الله عليه وسلم بالشاهد واليمين ، وسها النبي صلى الله عليه وسلم في الصلاة فسجد ، هـٰذه حكاية أفعال .

الإقرار : كقول ابن عمر : (كنا نخير علىٰ عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فنخير أبا بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان رضي الله عنهم) . رواه البخاري وأبو داوود ، وفي رواية الطبراني : (. . . ويسمع ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا ينكره) . وحديث ابن عمر : (كنا نخابر ولانرىٰ بذلك بأساً) أي : نكري الأرض بجزء من محصولها[3] .

أما الفعل : فمهما يكن الخلاف في دلالته[4] ، حيث إنه تارة يكون بياناً للأقوال ، فينزل منزلتها :

فإذا كان بياناً لواجب . . فهو واجب ، بدليل : « صلّوا كما رأيتموني أصلّي » ، « خذوا عنّي مناسككم » .

وإذا كان بياناً لمندوب . . كان مندوباً ، وإذا كان بياناً لجائز . . كان جائزاً ، علىٰ خلاف بين الأصوليين .

---

(١) « نشر البنود » (٢/١١٧) الطبعة الحجرية .

(٢) ابن رشد في « بداية المجتهد » (١/٢) .

(٣) المرجع السابق ، والحديث رواه أحمد ، وابن ماجه ، والنسائي .

(٤) جواب مهما : (فإن الفعل والإقرار يرجعان إلىٰ قول) سيأتي بعد أسطر .

وإذا لم يكن بياناً لقول . . فيختلف في دلالته ، بين قائل بالوقف ؛ لأنه لا صيغة له ، وبين قائل بالإباحة فيما ليس من جنس القرب ، وعلى الندب فيما هو من جنسها[1] ، وقد يختلفون في دلالة حكاية الفعل ، كحديث ابن عباس عند مسلم : « حكم النبي صلى الله عليه وسلم بالشَّاهِدِ واليَمينِ »[2] ، فقيل : يعم ، وقيل : لا يعم .

مهما يكن من خلاف في تعيين نوع الدلالة للفعل . . فإن الفعل والإقرار يرجعان إلىٰ قول ، إذا لم يكن قول الشارع . . فهو قول الراوي ، بناءً علىٰ ذلك ؛ فإن الشريعة ترجع إلىٰ قول هو : ألفاظ القرآن والسنّة ، أو ألفاظ الرواة الذين حكوا الأفعال والإقرارات ، فهي راجعة إلىٰ كلام ليستنبط منه .

أما ما يرجع إلىٰ دلالة اللفظ في محل النطق : فهو منطوق بأقسامه الخمسة عند الجمهور : النص ، والظاهر ، ودلالة الاقتضاء ، ودلالة الإشارة ، ودلالة الإيماء .

وإن لم يكن في محل النطق : فهو مفهوم بقسميه : مفهوم الموافقة ، ومفهوم المخالفة ، خلافاً للحنفية في التقسيمات وفي بعض الألقاب .

وهناك دلالات كثيرة تعتمد علىٰ تطور الدلالة ؛ من حقيقة وضعية ، إلىٰ حقيقة عرفية ، أو شرعية ، أو مجاز ، إلىٰ غيرها من دلالات تصل إلىٰ حوالي أربعين دلالة ، قد شرحنا ذلك في الجزء الأول من هـٰذا الكتاب .

ولـٰكن الشريعة ، وإن كانت تلقيت من جهة دلالة اللفظ واستنبطت منها ، فإنها تستنبط من معقول النصوص ومعانيها الكلية ، التي لا تدخل تحت مظلة الدلالة اللفظية ، بل تُردُّ إلى المقاصد الشرعية ، في اعتبار المصالح والمفاسد التي دل عليها استقراء الجزئيات .

---

(١) الطوفي في « شرح مختصر الروضة » (٢/ ١٩٧) .

(٢) مسلم في « الصحيح » ممزوجاً بشرح النووي (٥/ ١٢٨) ، كما أخرجه أبو داوود ، والنسائي .

وقد نبه الشاطبي علىٰ ذلك حيث يقول : (الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص . . فلا بد من اشتراط العلم بالعربية ـ أي علم دلالات الألفاظ ـ وإن تعلق بالمعاني من جهة المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص لها ، أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص . . فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية ـ أي بدلالة اللفظ ـ وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع جملة وتفصيلاً خاصة)[1] .

ولأبي حامد الغزالي كلام جميل في الاستنباط فيما سماه بكيفية استثمار الأحكام من مثمرات الأصول حيث قال :

(القطب الثالث : في كيفية استثمار الأحكام من مثمرات الأصول ، ويشتمل هـٰذا القطب علىٰ صدر ، ومقدمة ، وثلاثة فنون .

صدر القطب الثالث : اعلم أن هـٰذا القطب هو عمدة علم الأصول ؛ لأنه ميدان سعي المجتهدين في اقتباس الأحكام من أصولها ، واجتنائها من أغصانها ؛ إذ نفس الأحكام ليس يرتبط باختيار المجتهدين رفعها ووضعها . والأصول الأربعة ـ من الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والعقل ـ لا مدخل لاختيار العباد في تأسيسها وتأصيلها ، وإنما مجال اضطراب المجتهد وتمحُّله ، واكتسابه استعمال الفكر في استنباط الأحكام واقتباسها من مداركها .

والمدارك هي الأدلة السمعية ، ومرجعها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، إذ منه يسمع الكتاب أيضاً ، وبه يعرف الإجماع .

والصادر منه من مدارك الأحكام ثلاثة : إما لفظ ، وإما فعل ، وإما سكوت وتقرير . ونرىٰ أن نؤخر الكلام في الفعل والسكوت ، لأن الكلام فيهما أوجز .

واللفظ إما أن يدلّ على الحكم بصيغته ومنظومه ، أو بفحواه ومفهومه ، أو بمعناه ومعقوله ، وهو الاقتباس الذي يُسمىٰ قياساً .

فهـٰذه ثلاثة فنون : المنظوم ، والمفهوم ، والمعقول)[2] .

---

(١) الشاطبي في « الموافقات » (٤/ ١٦٢) .
(٢) أبو حامد الغزالي في « المستصفى » (٢/ ٧) .

من ذلك نفهم أن الشريعة تستنبط من نصوص تفصيلية ، وتارة ضمن مقاصد عامة تجلب المصالح وتحميها ، وتدرأ المفاسد وتنفيها .

وقد ادعى الشاطبي قطعية المقاصد بتواتر شواهد الشرع لها ، وتوافر دلائل الاعتداد بها .

وقد نتج عن هٰذه المقاصد أدلة كبرىٰ تنتمي إلىٰ معقول النصوص دون ألفاظها . وتتفاوت هٰذه الأدلة قرباً وبعداً في لصوقها بالنص الخاص وتجافيها عنه .

فالقياس أقربها إلى النص الخاص ؛ لأنه يعتمد على الأصل المعين ، فمثلاً تحريم الربا في الذُّرة يرجع إلىٰ حديث « البرُّ بالبر » .

لهٰذا اختلفت المدارس الفقهية بين متمسك بظاهر النصوص مع دليل واحد هو الاستصحاب ، وهٰؤلاء أهل الظاهر .

بينما قال الشافعية مع الظاهرية بظاهرها ، وزادوا بالقياس علىٰ خلاف ستراه .

وهٰؤلاء أقرب إلىٰ حرفية النص .

وزادت المدارس المالكية والحنبلية والحنفية على الظاهر والقياس ، فقالت بالاستدلال ، وهو لغة : طلب الدليل ، قال الشوكاني : (وهو في اصطلاحهم : ما ليس بنص ، ولا إجماع ، ولا قياس) .

وعرفه في « نشر البنود علىٰ مراقي السعود » بقوله : (الاستدلال : لغة : طلب الدليل ، ويطلق في العرف علىٰ إقامة الدليل مطلقاً ، من نص ، أو إجماع ، أو غيرهما ، وعلىٰ نوع خاص من الدليل ، وهو المراد هنا ، ويطلق أيضاً علىٰ ذكر الدليل .

قال في النظم :

مـا لَيْـسَ بـالنَّـصِّ مِـنَ الـدَّليـلِ ... ولَيْـسَ بـالإجْمَـاعِ والتَّمْثِيـلِ

يعني أن الاستدلال المعقود له هـٰذا الكتاب ، وهو دليل ليس بنص من كتاب أو سنة ، وليس بإجماع جميع مجتهدي الأمة ، وليس بقياس التمثيل ، ويسمى القياس الشرعي ، وهو المتقدم ، وهو حمل معلوم علىٰ معلوم لمساواته في علة حكمه عند الحامل ، وهو المتعارف من إطلاق لفظ القياس عند الأصوليين ، وغيرُ تلك الأدلة الأربعة من الأدلة الشرعية هو الاستدلال ، وذلك كإجماع أهل المدينة ، وإجماع أهل الكوفة عند بعضهم ، والقياس المنطقي بنوعيه الاقتراني والاستثنائي ، وقول الصحابي ، والمصالح المرسلة ، والاستصحاب ، والبراءة الأصلية ، والعوائد ، والاستقراء ، وسد الذرائع ، والاستحسان ، والأخذ بالأخف ، والعصمة ، وإجماع العشرة ، وإجماع الخلفاء الأربعة ، ذكر جميع تلك الأنواع في « التنقيح » وهـٰذه الأدلة مختلف في الأكثر منها ، ومنها ما هو متفق عليه ؛ كالقياس المنطقي ، فلا خلاف في صحة الاستدلال به ، وكالاستقراء التام ؛ لأنه قطعي عند الأكثر)[1] .

ويقول إمام الحرمين في تعريف الاستدلال : (هو معنىٰ مشعر بالحكم ، مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي ، من غير وجدان أصل متفق عليه ، والتعليل المنصوب جار عليه .

فذهب القاضي وطوائف من متكلمي الأصحاب إلىٰ رد الاستدلال ، وحصر المعنىٰ فيما يستند إلىٰ أصل .

وأفرط الإمام ـ إمام دار الهجرة ، مالك بن أنس ـ في القول بالاستدلال ؛ فرُئي يثبت مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة والمعاني المعروفة في الشريعة .

وجره ذلك إلى استحداث القتل ، وأخذ المال بمصالح يقتضيها في غالب الظن ، وإن لم يجد لتلك المصالح مستنداً إلىٰ أصول)[2] .

وأطال النفس في الرد على المالكية وتبرير مذهب الشافعي الذي قال : إنه

---

(١) سيدي عبد الله في « نشر البنود » (٢/ ٢٥٥) .
(٢) إمام الحرمين في « البرهان » (٢/ ١١٣) .

يقول بالاستدلال فيما يقرب من الأصول ، لا فيما يبعد .

وتعرض المالكية كالأبياري والقرافي لرد كلام إمام الحرمين ، فقال الأبياري عنه : إنه متناقض وعادم للتحقيق فيما نسب إلى المالكية .

وقال القرافي في شرحه للمحصول : ثم إن الشافعية يدعون أنهم أبعد الناس عنها ـ المصالح المرسلة ـ وهم قد أخذوا منها بأوفر نصيب ، حتىٰ تجاوزوا فيها .

هٰذا إمام الحرمين قيّمُ مذهبهم ، وضع كتابه « الغياثي » ضمنه أموراً من المصالح التي لم يوجد لها في الشرع أصل يشهد بخصوصها ، وكذا فعل الماوردي في كتابه « الأحكام السلطانية » .

فإنه توسع في ذلك توسعاً كثيراً لم يوجد للمالكية منه إلاّ اليسير ، وذكر بعض الأمثلة مما ذكروه ثم قال : فلو قيل : إن الشافعية هم أهل المصالح المرسلة دون غيرهم . . لكان ذلك هو الصواب(١) .

وسيأتي باقي كلام القرافي وغيره في فصل (المصالح المرسلة) .

ومن الاستدلال : الاستحسان الذي يفسر بأنه : العدول بالمسألة عن نظائرها لدليل قوي . والاستصلاح الذي يسمى المصالح المرسلة ، وسد الذرائع ، والاستصحاب .

وهي أدلة لا ترجع إلىٰ أصل خاص معين ، كالقياس الذي يشاركها في كونه من معقول النص ولا يرجع إلىٰ لفظه ، إلاّ أنه ينفرد عنها في كونه يرجع إلىٰ أصل خاص كما قدمنا .

وسنرىٰ أن الاستدلال يرجع إلىٰ لفيف من النصوص ، ولا يمكن قياسه علىٰ مسألة من المسائل المنصوصة لفقدان شروط القياس ، وأهمها : المساواة في العلة الجامعة .

---

(١) ابن حلولو في « الضياء اللامع » (٢/ ٤٥) . الطبعة الحجرية .

لـٰكن المعنى الذي تشهد له مختلف النصوص ويقوم منها . . هو الدليل الذي يرجع إليه الاستدلال .

فصار ذلك المعنىٰ كالعلة ، ولـٰكن الغزالي ركز على الاستدلال المرسل (المصالح المرسلة) .

بالإضافة إلى الاستدلال بأنواعه الأربعة عشر التي ترجع في أكثرها ـ بالإضافة إلىٰ قياس العلة بصنوفه ـ إلىٰ معقول النص .

* * *

المقدمة

حاجة الفقيه إلى معرفة اللغة العربية

مدخل :

هٰذا عنوان اخترناه لتنبيه المهتمين باستنباط الأحكام من الكتاب والسنّة ، والمتصدرين للقضاء والفتوى ، وأساتذةِ الجامعات إلىٰ أهمية إتقان اللغة العربية كإتقان مصطلح الحديث أو أصول الفقه ، وهٰذا المدخل هو أيضاً إهابة بطلبة الدراسات الإسلامية وكليات الشريعة الذين قد يظن بعضهم أن اللغة العربية هي شأن طلاب كلية اللغة العربية أو كلية الآداب ، نهيب بأولـٰئك ليعطوا اللغة العربية من العناية ما تستحق ، فهي شرط أساسي ومفتاح ضروري لفتح أبواب الشريعة ؛ إذ بدون معرفتها تلتبس عليهم الوجوه ، وتلتوي بهم السبل ، يحزُّون في غير مفصل ، ويفزعون إلىٰ غير معقل ؛ لأن القرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين ، قال تعالى : ﴿ وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ * نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ .

إلىٰ غير ذلك من الآيات التي تشير إلىٰ عربية القرآن ولا أقول عروبته ؛ فالقرآن ربّاني المبدأ ، عالمي التطبيق ، قال تعالى : ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ فليس دعوة لأقوام عن أقوام ، ولا لزمان عن زمان ؛ قال النبي صلى الله عليه وسلم : « وكانَ النَّبيُّ يُبعث إلىٰ قَوْمِهِ خاصَّةً وبُعِثْتُ إلىٰ كل أحمر وأسود »(١) .

---

(١) رواه الشيخان ، البخاري في باب التيمم (٣٣٥) ، ومسلم (٥٢١) واللفظ له .

وإنّه لشرف للعرب أن تنزل الرسالة الخاتمة بلسانهم ، ومسؤوليةٌ يتحملها مؤمنهم ليبيِّن للناس ما نزل من هـٰذا الدين خير بيان ، وحجةٌ علىٰ كافرهم حيث بلغته الرسالة أحسنَ بلاغ ، وفي البحث الذي نقدمه بلاغ وبيان لطلبة العلم .

وسيكون مؤلفاً من :

مقدمة عن أهمية الخطاب الملفوظ ، وثلاثة فصول :

الفصل الأول : عن مكانة اللغة العربية عند السلف الصالح .

الفصل الثاني : فروعٌ تنبني على اللغة العربية ، واختلافُ الفقهاء والأصوليين الذي يرجع إلى اللغة العربية .

ثم الفصل الأخير : عن ضرورة اللغة العربية للمجتهد .

ثم خاتمة : هي خلاصة لنتائج البحث .

أهمية الخطاب الملفوظ

ومقدمةً لما نحن بصدده نقول : إن الشريعة تُتلقىٰ عن الشارع من ثلاث طرق :

١ ـ القول .

٢ ـ الفعل .

٣ ـ الإقرار[١] .

أما القول : فهو أن يقول الشارع : افعل أو لا تفعل ، وهو شامل لما دل عليه في محل النطق ، وهو المنطوق : النص والظاهر ، ويشمل : دلالة الاقتضاء ، ودلالة الإشارة على الأصح ، وما دلَّ عليه لا في محل النطق ، وهو المفهوم الذي ينقسم إلى : مفهوم موافقة ، ومفهوم مخالفة[٢] .

---

(١) ابن رشد في « بداية المجتهد » (١/ ١) ، والطوفي في « مختصر الروضة » (٢/ ٧٢) .

(٢) نشر البنود علىٰ مراقي السعود (١/ ٨٩) وما بعدها .

أما الفعل : فهو أفعال النبي صلى الله عليه وسلم ؛ حيث إنها تكون تارة بياناً للأقوال ؛ فتنزل منزلتها على الصحيح ، فإذا كان الفعل بياناً لقول واجب ـ كأفعال الحج ـ كان واجباً ، وإذا كان بياناً لمندوب . . كان مندوباً ، وإذا كان بياناً لجائز . . كان جائزاً ، علىٰ خلاف بين الأصوليين في التفاصيل ، وإذا لم يكن بياناً لقول . . فيختلف في دلالته بين قائل بالوقف ؛ لأنه لا صيغة له ، وبين قائل بدلالته على الإباحة فيما ليس من جنس القرب ، وعلى الندب فيما هو من جنسها .

أما الإقرار : فهو أن يقرَّ النبي صلى الله عليه وسلم غيره علىٰ قول أو فعل بحضرته ، أو في مكان يبلغه فلم ينكره . . فيدل على الجواز .

مهما يكن من خلاف في الحكم الذي ينبغي أن يوصف به الفعل والإقرار . . فإن الفعل والإقرار يرجعان إلىٰ قول ، وإن لم يكن قول الشارع . . فهو قول راوي حادثة من الحوادث ؛ كقول الراوي ـ وهو عبد الله بن عبّاس ـ : (قضىٰ رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشَّاهِدِ واليَمِينِ)[1] ، وكقول عمران بن حصين رضي الله عنه فيما يرويه أبو داود : « سَهَا النبي صلى الله عليه وسلم فَسَجَدَ »[2] .

فهٰذه الحكايات ـ وإن كان الأصوليون اختلفوا في درجة وضعها من حيث المدلول : هل يعطىٰ لها ما لكلام الشارع من دلالة ؟ فقالوا في الأول في مبحث العموم : هل يعم أو لا يعم؟ وقالوا في الثاني : إنَّ التعقيب بالفاء يدل على العلِّيَّة في كلام الشارع والراوي ـ فإنها ترجع إلى القول .

المراد بهٰذه المقدمة : أن الشريعة ترجع إلىٰ كلام ، وهٰذا الكلام جاء بلغة عربية ، سواء كان لفظاً للشارع ، أو حكاية لفعله أو تقريره ، وباعتبار آخر : فإن

---

(١) رواه مسلم (١٧١٢) ، وأبو داوود (٣٦٠٨) وغيرهم ، وفي رواية لأحمد (١/ ٣٢٣): (قال عمرو: إنما ذلك في الأموال) « إرواء الغليل » (٨/ ٢٩٦) .

(٢) رواه أبو داوود (١٠٣٩)، والترمذي (٣٩٥) ، قال الألباني : ضعيف شاذ. وقال الحاكم (١/ ٣٢٣) : صحيح علىٰ شرط الشيخين ولم يخرجاه. ووافقه الذهبي . « إرواء الغليل » (٢/ ١٢٨) .

الذي يتعامل مع النصوص الشرعية لاستخراج الأحكام وتقرير المسائل. . فإنه يتعامل معها علىٰ أساسين لا ثالث لهما : **النصوص والمقاصد** .

فالمقاصد لا تفتقر إلى اللغة افتقار الألفاظ إليها ، وهي ترجع إلىٰ حكمة التشريع ، ومعقولية النص ، وإلىٰ جلب المصالح ودرء المفاسد ، وهـٰذا الأساس الثاني من ركائز الاجتهاد ، وتدخل فيه أدلة كثيرة : القياس ، والاستحسان ، وسد الذرائع والمصالح المرسلة التي تنبني على المقاصد ، وهي ثلاثة : الضروري ، والحاجي ، والتكميلي .

ويؤيد ما ذكرناه قولُ الشاطبي : (الاجتهاد إذا تعلق بالاستنباط من النصوص. . فلا بد من اشتراط العلم بالعربية ، وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص لها ، أو مسلَّمة من صاحب الاجتهاد في النصوص. . فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية ، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشارع من الشريعة جملة وتفصيلاً)[1] .

وأطال النَفَس في الاجتهاد ، وقد نبَّه المعلق الشيخ عبد الله دراز إلى احتياج المقاصد أيضاً إلى اللغة ، إلا أن احتياج الأساس الأول إلى العربية لا اختلاف فيه .

وهـٰذه المكانة التي تحتلها اللغة العربية في خطاب الشرع جعلت السلف الصالح يهتم باللغة اهتماماً بالغاً ، ويعيرها عناية فائقة ، فيحدثنا التاريخ عن وقائع ذات مغزىٰ عميق ، ولـٰكنها طريفة في نفس الوقت .

فمن ذلك ما ذكره ابن يعيش في « شرحه للمفصل » : من أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه ورد عليه كتاب من أبي موسى الأشعري ـ وكان قاضياً له بالكوفة ـ وقد صدر الكتاب بعبارة : من أبو موسىٰ إلىٰ أمير المؤمنين. . . برفع (أبو) ، وكان لأبي موسىٰ كاتب لا يحسن اللغة ؛ حيث لم يضع الياء علامة

---

(١) الشاطبي في « الموافقات » (٥/ ١٢٤) .

الجر موضعَ الواو ـ علامة الرفع في الأسماء الخمسة ـ فلما ورد الكتاب على أمير المؤمنين عمر . . لفت انتباهه هٰذا اللحن ، ولعله اغتاظ للعواقب التي ستحيق بهٰذه اللغة إذا استمر الأمر علىٰ هٰذه الوتيرة ، فما كان منه إلاّ أن كتب إلىٰ أبي موسى : يأمره بضرب كاتبه سوطاً ، وأن يعزله عن وظيفة الكتابة[1] .

إنه تأديب شديد يلحق بموظف فينهي خدمته ، ويمسه بلهيب السوط من إمام ملأ الدنيا عدلاً ، وبذَّ الحكّام فضلاً ، هل انتهكت حرمة الشريعة حتىٰ يغضب عمر؟ هل حدثت بدعة في الدين حتىٰ يرفع السوط؟ حقاً إن تلك المعاني لم تكن غائبة عن ذهن عمر ، فعلاقة الشريعة باللغة أكيدة ، والابتداع قادم إذا لم تستقم الألسنة والأقلام .

ونجد الخليفة الأول أبا بكر الصديق رضي الله عنه يأسف للحن العامة ، وعدم دقتهم في استعمال أوجه الكلام ؛ حيث جاء في « ربيع الأبرار » : (أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه مرَّ برجل يُقال له : أبو لفاقة ، في يده ثوب ، فقال له الصديق رضي الله عنه : أتبيع هٰذا الثوب؟ فقال : لا رحمك الله ، فقال الصديق : قد قُوِّمت ألسنتكم لو تستقيمون ، لا تقل هٰكذا ، قل : لا ، ورحمك الله)[2] ؛ لأن الفصل ـ أي ترك الواو ـ يوهم الدعاء عليه لا له .

ومقتضى الأدب والذوق السليم وفق اللغة يوجب إدخال الواو بين النفي الذي يمثل جملة خبرية ، وبين الدعاء الذي هو جملة إنشائية وردت بصيغة الخبر ، ويسمىٰ إدخال الواو بينهما : وصلاً .

وذلك يدل أيضاً علىٰ أن تقويم الألسنة من مهمات خليفة المسلمين .

وبلغ اهتمامهم به أنَّ أمير المؤمنين علياً رضي الله عنه علَّمَ أبا الأسود الدؤلي الاسم والفعل وأبواباً من العربية قائلاً له : انحُ هٰذا النحو ؛ فكان ذلك أصل

---

(١) ابن يعيش في « شرح المفصل » (٢/ ٩٥) .
(٢) ربيع الأبرار (٥/ ٢٦٣) ، وهو عند السيوطي في « شرح عقود الجمان » (ص٦٣) .

النحو علىٰ قول . وقيل : إن أصل النحو يوناني ، ومنه يوحنا الإسكندراني ، هٰكذا يقول الأزهري[1] .

أما ابن سيده : فقال : إنه مِن (انتحاه) : إذا قصده ؛ لأنه انتحاء سمت كلام العرب في تصرفه ؛ من إعراب وتثنية وجمع وتحقير وتكسير ، وكلام ابن سيده هو الظاهر عند كثير من النحاة[2] .

وتحتفظ ذاكرة كتب الشريعة والفقه بقصص لا تقل طرافة وظرفاً ، تقع بمحضر الخلفاء بين الفقهاء والنحاة ، فمن ذلك :

ما وقع بين الكسائي القارىء النحوي ، وبين أبي يوسف القاضي صاحب أبي حنيفة ، حيث تحدّى الكسائي أبا يوسف قائلاً : هل لك في مسألة؟ ويستفهم أبو يوسف عن طبيعة المسألة : نحو أم فقه؟ فيقول الكسائي : فقه ؛ فيضحك الخليفة الرشيد حتىٰ يفحص برجله ـ كما تقول الرواية ـ استغراباً لهٰذه الدعوى ، ولٰكن الكسائي يبادر موجهاً خطابه إلىٰ أبي يوسف : ما تقول في رجل قال لزوجته : (أنت طالق أن دخلت الدار) وفتح الهمزة ، فقال أبو يوسف : تطلق إذا دخلت الدار ، فقال الكسائي ـ وقد أمكنتْ رميته فلم تشو[3] ـ: أخطأتَ ، قد طلقت امرأته ؛ ذلك لأن الزوج في هٰذا لم يعلق الطلاق ، وإنما علّله بـ(أن) المفتوحة المصدرية ، كأنه قال : أنت طالق من أجل دخولك الدار .

فعجب أبو يوسف ، وصار يتردد على الكسائي .

يعلق الشاطبي علىٰ ذلك قائلاً : هٰذه المسألةُ جاريةٌ علىٰ أصل لُغوي لا بدَّ من البناء عليه في العلْمين[4] .

ويجري هٰذا المجرىٰ سؤال الرشيد لأبي يوسف عما يترتب على الرفع

---

(١) قاله في « تهذيب اللغة » (٢٥٢ ، ٢٥٣) .
(٢) الزبيدي في « تاج العروس » (١٠/ ٣٦٠) .
(٣) **لم تشو** : لم تخطئ ، **وشواه** : أصابه في غير مقتل .
(٤) الشاطبي في « الموافقات » (١/ ١٢٠) وهو منقول عنه بتصرّف .

والنصب في لفظي (عزيمة) و(ثلاث) في قول الشاعر :

فَإنْ تَرْفُقِي يا هِنْدُ فَالرِّفْقُ أَيْمَنُ   وإِنْ تَخْرُقِي يَا هِنْدُ فَالخَرْقُ أَشْأَمُ
فَـأَنْـتِ طَـلاقٌ وَالطَّـلاقُ عَـزِيمَـةٌ   ثَـلاثٌ ومَـنْ يَخْـرُقْ أَعَـقُّ وأَظْلَـمُ

فما على القائل إذا نصب : (ثلاث) أو رفعها ـ مع ملاحظة أن رفع (عزيمة) أو نصبها سيدور في اتجاه معاكس حتماً ـ قال أبو يوسف وهو يقلب رسالة الخليفة : هـٰذه مسألة فقهية نحوية ، فلا آمن الخطأ فيها إذا قلت برأيي .

فذهب إلى الكسائي وهو في فراشه فأجابه : بأنه في حالة نصب (ثلاث) تطلق ثلاثاً ، وفي حالة الرفع تطلق طلقة واحدة .

وتأويل ذلك : أنها في حالة النصب تكون تمييزاً للطلاق المبهم في جملة (فأنتِ طلاق) ، وفي حالة الرفع مع نصب (عزيمة) تكون خبراً للطلاق ، وهو المبتدأ في الجملة الثانية .

فكتب أبو يوسف الجواب للخليفة ، فأعجبه وبعث إليه بهدية ، فأرسلها أبو يوسف إلى الكسائي . وفي البيت أوجه أخرىٰ يمكن الاطلاع عليها في « مغني اللبيب » لابن هشام ، وغيره[١] .

وأهمية اللغة والنحو جعلت بعض النحاة يتصدر للفتوى . فيقول أبو عمر الجرمي : (إنه يفتي من كتاب سيبويه منذ كذا سنة) ، وكتاب سيبويه ـ كما هو معروف ـ في النحو وليس في الفقه . وتأول بعضهم كلامه علىٰ أنه كان يعرف الحديث ، وأن كتاب سيبويه كان يوضح له أساليب العرب ولطائف لغتها[٢] .

أما الفقهاء : فإن مدار اختلافاتهم في كثير من المسائل الفقهية يرجع إلىٰ مسائل نحوية أو لغوية في مسائل : الشروط ، والأيمان والاستثناء ، وألفاظ الشارع وألفاظ المكلفين في عقودهم ، وخصوصاً في قضايا الأوقاف والوصايا .

---

(١) انظر كلام ابن هشام في « مغني اللبيب » (١/ ٥٣) ، وابن يعيش في « شرح المفصل » (١/ ١٢) .
(٢) الطوفي في « شرح مختصر الروضة » (٣/ ٣٩) .

ولهذا فقد ضمَّن محمد بن الحسن الشيباني كتابه « الجامع الكبير » في كتاب (الأيمان) منه مسائلَ فقهية تبنىٰ علىٰ أصول عربية لا تتضح إلاّ لمن له قدم راسخ .

ومن مسائله الغامضة : أنه لو قال : أي عبيدي ضربك. . فهو حر ، فضربه الجميع عتقوا . ولو قال : أي عبيدي ضربته. . فهو حر ، فضرب الجميع ، لم يعتق إلاّ الأول منهم . قال ابن يعيش مُوَجِّهاً كلامه ذلك : (بأن الفعل في المسألة الأولىٰ عام ، وفي الثانية خاص)[1] .

وقد نبَّه الزمخشري علىٰ حاجة الفقيه إلى اللغة التي هي العلم بالكلم المفردة ، والإعراب الذي هو اختلاف أواخرها لإبانة معانيها ، قائلاً في تقريعه للشعوبية : (فإن صحَّ ذلك. . فما بالهم لا يطلقون اللغة رأساً والإعراب) إلىٰ أن قال : (ولا يتكلموا : في الاستثناء فإنه نحو ، وفي الفرق بين المعرف والمنكر فإنه نحو ، وفي التعريفين ؛ تعريف الجنس وتعريف العهد فإنه نحو ، وفي الحروف كالواو والفاء وثم ولام الملك والتبعيض ونظائرها ، وفي الحذف والإضمار ، وفي أبواب الاختصار والتكرار ، وفي التطليق بالمصدر واسم الفاعل ، وفي الفرق بين إن وأن ، وإذا ومتىٰ وكلَّما ، وأشباهها مما يطول وكل ذلك نحو)[2] .

قال ابن يعيش شارحاً كلامه : (يشير ـ أي الزمخشري ـ بذلك إلىٰ شدة فاقة الفقيه إلىٰ معرفة العربية ، ألا ترىٰ أن الرجل إذا أقر فقال : لفلان عندي مئة غيرُ درهم ـ برفع غير ـ يكون مُقِرّاً بالمئة كاملة ؛ لأن غير هنا صفة للمئة ، وصفتها لا تنقص شيئاً منها ، وكذلك لو قال : عليَّ مئة إلاَّ درهم. . لكان مقراً بالمئة كاملة ؛ لأنَّ « إلاّ » تكون وصفاً كـ«غير» ، قال تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ .

ولو قال له : عندي مئة غيرَ درهم ، أو إلاّ درهماً بالنصب. . لكان مُقِرّاً

---

(١) ابن يعيش في « شرح المفصل » (١/ ١٠ ـ ١٤) .
(٢) المصدر السابق .

بتسعة وتسعين درهماً ؛ لأنه استثناء ، والاستثناء إخراج ما بعد حرف الاستثناء من أن يتناوله الأول ، وكذلك لو قال : ما له عليَّ مئة إلاَّ درهمين . . لم يلزمه شيء ، كما لو قال : ما له عليَّ ثمانية وتسعون درهماً ، ولو رفع فقال : ما له عندي مئه إلاّ درهمان . . لكان مُقراً بدرهمين ، والمسائل في ذلك كثيرة .

ومن ذلك : لو قال : إن دَخَلْتِ الدار . . فأنتِ طالق ، فإنه لا يقع الطلاق إلاَّ بدخول تلك الدار المعينة ، ولو قال : إنْ دَخَلْتِ داراً فأنتِ طالق ، وقع الطلاق بدخول أي دار دخلتها ؛ لأنه علق الطلاق بدخول دار منكورة ، ولشيوعها تعمُّ ، وفي الأول علَّق الطلاق بدخول دار معهودة ، فلا يقع الطلاق إلاّ بدخولها .

أما الفرق بين لام العهد ولام الجنس . . فمن جهة المعنى ، وأما اللفظ . . فشيء واحد ، وذلك أنك إذا قلت : الرجل ، وأردت العهد . . يخصُّ واحداً بعينه .

ومعنى العهد : أن تكون مع إنسان في حديث عن ثالث غائب ، ثم يقبل الرجل فتقول : وافى الرجل ؛ أي : الذي كنا في حديثه وذكره قد وافى ، وإن أردت تعريف الجنس . . فإنه يدل على العموم والكثرة ، ولا يكون مخبراً عن إحاطة بجميع الجنس ؛ لأن ذلك متعذر غير ممكن ، فإذا قلت : العسل حلو والخل حامض . . فإنما معناه : العسلُ الشائع في الدنيا ، المعروف بالعقل دون حاسة المشاهدة . . حلوٌ ، وكذلك الخل . والذي يدل علىٰ أن الألف واللام إذا أريد بهما الجنس . . تعمَّان قولُهُ تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ ﴾ فصحَّة الاستثناء من الإنسان تدل علىٰ أن المراد به الجماعة ، ومن ذلك : حروف العطف ، نحو : الواو والفاء وثم ، فإن الواو معناها : الجمع المطلق من غير ترتيب ، والفاء : تدل علىٰ أن الثاني بعد الأول بلا مهلة ، وثم : كذلك ، إلاّ أنَّ بينهما تراخياً .

فعلىٰ هـٰذا إذا قال لزوجته : أنتِ طالق إنْ دَخَلْتِ الدّار وكلَّمتُك ، فهـٰذه تطلق بوقوع الفعلين جميعاً ، بدخول الدار والكلام ، لا تطلق بأحدهما دون

الآخر ، فإن دخلت الدار ولم يكلّمها . . لم تطلق ، وإن كلّمها ولم تدخل الدار . . لم تطلق ، ولـٰكن إذا جمع بينهما . . طلقت ، ولا يبالي بأيهما بدأ ؛ بالكلام أم بالدخول ، أي ذلك بدأ به وقع الطلاق بعد أن يجمع بينهما ؛ لأن المعطوف بالواو يجوز أن يقع آخره قبل أوّله ، ألا ترىٰ أنك تقول : رأيتُ زيداً وعمراً ، فيجوز أن يكون عمرو في الرؤية قبل زيد ، قال الله تعالى : ﴿ وَٱسْجُدِي وَٱرْكَعِي مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴾ .

وكذلك إن قال لعبده : إنْ دَخَلْتَ الدار وكلّمتَ زيداً . . فأنتَ حرّ ، فإنه لا يعتق إلاّ بوقوع الفعلين جميعاً كيف وقعا ، ولا فرق فيه بين وقوع الأول قبل الثاني ، أو الثاني قبل الأول في اللفظ .

ولو قال : إن دخلت فكلّمت عمراً . . لا يقع العتق إلاّ بالجمع بينهما مرتِّباً الكلام بعد الدخول بلا مهلة . ولو قال ذلك بـ« ثم » . . لكان في الترتيب مثل الفاء إلاّ أنه يكون بينهما تمادٍ وتراخٍ .

ومن ذلك : حروف الجر ، نحو : مِنْ واللام ، فإن الرجل إذا حلف وقال : والله لا آكل من طعام زيد . . فإنه يحنث بأكل اليسير منه ، ولو قال : لا آكل طعام زيد . . فإنه لا يحنث إلاّ بأكل الجميع ، وكذلك لو كان عنده عبد فقال : هو لَزَيدٌ ـ بفتح اللام والرفع ـ لم يلزمه شيء ، ولو قال : لِزيد ـ بكسر اللام والخفض ـ لكان مقرّاً له به ؛ لأن اللام إذا فتحها . . كانت تأكيداً ، وكان مخبراً أنَّ العبد اسمُهُ زيد ، وإذا كسر اللام . . كانت لام الملك الخافضة ، وكان مخبراً أنه ملكه .

ومن ذلك : مسائل الطلاق ، إذا قال : أنتِ طالق . . طلقت منه وإن لم ينوِ ، ولو أتىٰ بلفظ المصدر ، فقال : أنت طلاق . . لم يقع الطلاق إلاّ بنيّته ؛ لأنه ليس بصريح ، إنما هو كناية عن إرادة إيقاع المصدر موقع اسم الفاعل ، علىٰ حدّ : ماء غور ؛ أي : غائر ، ومنهم من يجعله صريحاً يقع به الطلاق من غير نيَّة ، كاسم الفاعل ؛ لكثرة إيقاع المصدر موقع اسم الفاعل ، وكثرة استعماله في الطلاق حتىٰ صار ظاهراً فيه .

ومن ذلك : الفرق بين « إن » المكسورة المخففة ، وبين المفتوحة ، وذلك أن المكسورة معناها الشرط ، والمفتوحة معناها الغرض والعلّة ، ولو قال : أنتِ طالق إنْ دَخَلْتِ الدار . . لم يقع الطلاق حتىٰ تدخل الدار ؛ لأن معنىٰ تعليق الشيء علىٰ شرط هو وقوف دخوله في الوجود علىٰ دخول غيره في الوجود ، ولو فتح . . لكانت طالقاً في الحال ؛ لأن المعنى : أنتِ طالق ؛ لأن دخلت الدار ؛ أي : من أجل أن دخلت الدار ، فصار دخول الدار علّةَ طلاقها ، لا شرطاً في وقوع طلاقها كما كان في المكسورة ، وكذلك لو شدّد « أن » . . يقع الطلاق في الحال ؛ كانت دخلت الدار أو لم تكن .

ومن ذلك : إذا ومتىٰ وكلما ، تستعمل في الشرط كما تستعمل « إنْ » ، إلاّ أنَّ الفرق بين هـٰذه الأشياء وبين « إنْ » أن « إن » تعلِّق فعلاً بفعل ، و« إذا » و« كلما » للزمان المعين ، فإذا قال : أنتِ طالق إنْ دخلتِ الدار ، أو قال : طالق إذا دخلتِ الدار . . لم تطلق حتىٰ تدخل الدار ، أما « إنْ » فشرط لا يقع الطلاق إلاّ بوجود ما بعدها ، أما « إذا » فوقت مستقبل فيه معنى الشرط ، فكأنه قال : أنتِ طالق إذا جاء وقت كذا وكذا ، فهي تطلق وقت دخول الدار ، فقد استوت « إنْ » و« إذا » في هـٰذا الموضع في وقوع الطلاق ، وتفترقان في موضع آخر ، فلو قال : إذا لم أطلقك ـ أو متىٰ لم أطلقك ـ فأنت طالق . . وقع الطلاق على الفور بمضي زمان يمكن أن تطلق فيه ولم تطلق ، ولو قال : إن لم أطلقك فأنت طالق . . كان كأنه على التراخي ، يمتد إلىٰ حين موت أحدهما ؛ وذلك لأن « إذا » و« متى » اسمان لزمان المستقبل ، ومعناهما : أي وقت ، ولهـٰذا تقع جواباً عن السؤال عن الوقت ، فإذا قيل : متىٰ ألقاك ؟ فيقال : إذا شئت ، كما تقول : يوم الجمعة ، أو يوم السبت ونحوهما ، وليست كذلك « إن » ألا ترىٰ أنه لو قيل : متىٰ ألقاك ؟ . . لم يقل في جوابه : إن شئت ، وإنما تستعمل « إن » في الفعل ، ولهـٰذا يُجاب بها عن سؤال عن الفعل ، فإذا قيل : هل تأتيني ؟ . . فيقال في الجواب : إنْ شئت .

و« متى » حالها كحال« إذا » في أنها للزمان ، وليس في هـٰذه الكلم ما يقتضي التكرار إلاّ « كلما » ، وذلك أنك إذا قلت : كلما دخلت الدار فأنت طالق . . طلقت بكلِّ دخولٍ إلىٰ أن ينتهي عدد الطلاق ؛ لأن « ما » من كلما مع ما بعده مصدر ، فإذا قال : كلما دخلت . . فمعناه : كل دخول يوجد منك فأنت طالق ، و« كلّ » معناه الإحاطة والعموم ، فلذلك يتناول كل دخول) اهـ[1]

وهـٰذا كلام جيد نقلته علىٰ طوله للتدليل علىٰ أهمية اللغة والنحو للفقيه ، وهو طَلٌّ دون وَبْل ، وغيض من فيض .

ويرجع الخلاف بين الفقهاء إلىٰ مدلولات الألفاظ اللغوية ، ويمكن للفقيه أن يستفيد من تطور اللغة عرفاً في مسائل فقهية معاصرة ، كمدلول القبض والتقابض في البيع ، وكمدلول الحوز والحيازة في الهبات . . . إلىٰ غيرها ، ولولا أن هـٰذا المبحث لا يهتم بهـٰذا الموضوع ـ وإنما يهتم فقط بلفت الانتباه إلىٰ علاقة اللغة بصفة عامة بالفقه ـ لذكرنا من ذلك الكثير ، ولعلنا في بحوث قادمة نتعرض إلىٰ ذلك كما نتعرض بتفصيل إلىٰ كثير من الألفاظ اللغوية التي وردت في كلام الشارع وتسبب عنها الخلاف بين الفقهاء ، كالغسل بين المالكية والجمهور ، والتَّبيع في الزكاة بينهم وبين الجمهور ، والبيات بين الحنابلة في مسألة (أين باتت يده) وغيرهم ، والقائمة طويلة .

ولعلنا الآن نكتفي بمثالين فقط خيفة التطويل ، وقد اخترتهما من الكلمات المرتبطة بالحياة اليومية ، فهما من الأغذية ، وما كان ينبغي أن يختلف فيهما لو حكّمنا الاستعمال العرفي للغة .

ولقد اخترت هـٰذا المصطلح على المصطلح الذي يستعمله الأقدمون ، وهو الحقيقة العرفية (المجاز اللغوي)[2] لتجنب المقابلة بين الحقيقة اللغوية من وجه والمجاز من وجه آخر ؛ لأن الإطار العام الذي نقترحه هو اعتبار الحقيقة العرفية

---

(1) راجع كلام ابن يعيش في « شرح المفصل » (١/ ١١ ـ ١٣) .
(2) القرافي في « الاستغناء » (ص١٧) .

تطوراً للحقيقة اللغوية من حيث الاستعمال ، وقد يُقال : إن هٰذا هو المجاز بذاته ، ولٰكن المجاز يقابل الحقيقة ، ومن هنا ينشب الخلاف بين المستمسكين بالأصل أو الفرع ، في حين نحاول تحقيق ذلك عن طريق الاعتراف بتطوير الاستعمال اللغوي كأساس ومرجع عند الاختلاف .

والمثالان هما : لفظ (الإدام)[1] : فقد اختلف في مدلوله ، ولا خلاف بينهم أن كل ما يصطبغ فيه من المائعات كالزيت والسمن والعسل والرُّبّ والخلّ وغير ذلك من الأمراق . . أنه (إدام) .

وفي الحديث : « نعم الإدام الخلّ » . رواه تسعة من الصحابة ، سبعة رجال وامرأتان[2] .

وإنما الخلاف : هل لفظ الإدام يطلق على الجامد ، أو خاص بالمائع؟

فذهب الجمهور إلىٰ أن الإدام يجوز إطلاقه على الجامد كاللحم والتمر ، مالك والشافعي وأحمد ومحمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة .

وقال أبو حنيفة ـ وهي رواية عن أبي يوسف صاحبه ـ : (إنه لا يجوز إطلاقه على الجامد كاللحم والتمر ؛ لأن حقيقة الإدام عنده من الموافقة على الاجتماع علىٰ وجه لا يقبل الفصل ، كالخل والزيت ونحوهما ، وأما البيض واللحم وغيرهما من الجامدات . . فلا يوافق بل يجاوره ؛ لأنه يؤكل علىٰ حدة ، فلا يكون إداماً)[3] .

والمسألة مفروضة في اليمين : لو حلف لا يأكل إداماً ، فأكل هٰذه الجوامد . . هل حنث أو لا؟

فذهب الجمهور إلى الحنث ، واستدلوا بالدلالة اللغوية ، وبحديث أبي

---

(١) ولفظ (الفاكهة) وسيأتي قريباً .

(٢) رواه مسلم في كتاب الأشربة (٢٠٥١) .

(٣) القرطبي في « جامع أحكام القرآن » (١٢/١١٦ـ١١٧) بتصرف .

داوود أنه صلى الله عليه وسلم أخذ كسرة من شعير ، فوضع عليها تمرة فقال : « هٰذه إدام هٰذه»[(١)] .

واستدل الجمهور أيضاً بحديث : « سيِّد الإدام اللحم »[(٢)] . وقال : « سيِّد إدامكم الملح »[(٣)] .

ذهب أبو حنيفة إلىٰ أنه لا يحنث بأكل الجوامد لما أسلفنا من المناسبة اللغوية .

وإليك كلمة أخرىٰ هي كلمة (الفاكهة) وسنكتفي بنقل كلام « القاموس » ممزوجاً بشرحه « تاج العروس » : (« الفاكهة الثمر كلّه » ، هٰذا قول أهل اللغة ، وقال بعض العلماء : كلُّ شيء قد سمِّي من الثمار في القرآن الكريم نحو التمر والرمّان. . فإنا لا نسميه فاكهة . قال : ولو حلف أن لا يأكل فاكهة ، وأكل تمراً أو رمّاناً. . لم يحنث ، وبه أخذ الإمام أبو حنيفة ، واستدل بقوله تعالى : ﴿ فِيهِمَا فَٰكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ ﴾ .

وقال الراغب : وكأنّ قائل هٰذا القول نظر إلى اختصاصهما بالذكر ، وعطفهما على الفاكهة في هٰذه الآية .

وأراد المصنف ردَّ هٰذا القول تبعاً للأزهري فقال : وقول مخرجِ التمر والعنب والرمّان منها مستدلاً بقوله تعالى : ﴿ فِيهِمَا فَٰكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ ﴾ باطل ومردود ، وقد بينتُ ذلك مبسوطاً في كتابي « اللامع المعلم العجاب في الجمع بين المحكم والعباب » .

وقد تعرض للبحث الأزهري فقال : « ما علمت أحداً من العرب قال إن النخل والكروم ثمارها ليست من الفاكهة ، وإنما شذَّ قول النعمان بن ثابت في هٰذه المسألة عن أقاويل جماعة الفقهاء لقلة معرفته كان بكلام العرب ، وعلم

---

(١) رواه أبو داوود في كتاب « الأيمان والنذور » (٣٢٥٩) ، وفي كتاب الأطعمة ، (٣٨٣٠).

(٢) رواه البيهقي في « الشعب » (٥٥١٠) .

(٣) رواه ابن ماجة (٣٣١٥) .

اللغة ، وتأويل القرآن العربي المبين ، والعرب تذكر الأشياء جملة ثم تخص منها شيئاً بالتسمية تنبيهاً علىٰ فضل فيه ، قال تعالى : ﴿ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ ﴾ فمن قال إن جبريل وميكائل ليسا من الملائكة لإفراد الله عزَّ وجلَّ إياهما بالتسمية بعد ذكر الملائكة جملة . . فهو كافر ؛ لأن الله تعالىٰ نصَّ علىٰ ذلك وبيَّنه .

ومن قال : إن ثمر النخل والرمان ليس من الفاكهة لإفراد الله تعالىٰ إياهما بالتسمية بعد ذكر الفاكهة جملة . . فهو جاهل ، وهو خلاف المعقول ، وخلاف لغة العرب » انتهى .

ورحم الله الأزهري ، لقد تحامل في المسألة على الإمام أبي حنيفة رضي الله تعالىٰ عنه ، ولقد كان له في الذَّبِّ عنه مندوحة ، ومهيع واسع .

وقال شيخنا : وقد تعرض الملا عليّ في « الناموس » للجواب فقال : « هـٰذا الاستدلال صحيح نقلاً وعقلاً ؛ فأما النقل . . فلأن العطف يقتضي المغايرة ، وأما العقل . . فلأن الفاكهة : ما يتفكه به ويتلذذ من غير قصد الغذاء أو الدواء ، ولا شك أن التمر من جملة أنواع الغذاء ، والرمان من جملة أصناف الدواء » .

وقال شيخنا : « هـٰذا كلام ليس فيه كبير جدوى ، وليس لمثل المصنف أن يعترض علىٰ أبي حنيفة في أقواله التي بناها علىٰ أصول لا معرفة للمصنف بها ، ولا لمثل القاري أن يتصدىٰ للجواب عنها بما لا علم له به من الرأي المبني علىٰ مجرد الحدس ، ولو عُلمت أقوالُ أبي حنيفة رضي الله تعالىٰ عنه في ذلك وأدلته . . لأغنت وأقنت ، علىٰ أن التعرض لمثل هـٰذا في مصنفات اللغة إنما هو من الفضول الزائدة على الأبواب والفصول » .

قلت : وقد أنصف شيخنا رحمه الله تعالى ، وسلك الجادّة وما اعتسف إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ)[1] انتهىٰ كلام الزبيدي ، وفيه من التحامل من الجانبين ما لا يخفى .

---

(١) محمد مرتضى الزبيدي في « تاج العروس » (٩ / ٤٠٢ ـ ٤٠٣) .

قلتُ : إنه لا ينبغي أن يظل هـٰذا الخلاف مؤبداً جامداً في كتب الفقه لا يبرح مكانه ؛ لأن أصل المسألة هو لغوي ، فكان الرجوع إلى اللغويين جديراً بحل العقدة ، إذ إن العودة إلىٰ تطور الاستعمال العرفي للغة كفيل أن يجعل فرقاناً لأهل الفقه وبياناً ؛ لأن اللغة كائن متطور بالعرف الاستعمالي للمتكلمين ، وقد تفطن الأصوليون لذلك ، وهم يتعاملون مع تعريف (الظاهر) في مقابل (النصّ) و(المجمل) اللذين يكتنفانه ، حيث علقوا الظهور تارة بالحقيقة اللغوية قبالة المجاز ، كما انتحاه القاضي أبو بكر الباقلاني .

إلاّ أنَّ الأستاذ أبا إسحاق الإسفرائيني انتبه ، فنبَّه إلىٰ أن الحقيقة اللغوية الأصلية قد لا تكون الأساس الوحيد (للظهور) إذا تطور الاستعمال العرفي ليصير معنىٰ آخر يتبادر إلى الفهم من اللفظ ، وربما أصبحت الحقيقة الأصلية مهجورة ، ويصبح رد كلام المتكلم إليها من باب التأويل .

قال إمام الحرمين بعد ذكر تعريف القاضي أبي بكر للظاهر : (ويخرج مما ذكره المجازات الشائعة المستفيضة في الناس ، المنتهية في جريانها ، حائدة ـ بالحاء المهملة ـ عن الحقيقة إلىٰ منتهىٰ لا يفهم منها حقيقة موضوعها ، كـ« الدابّة » فإنها من « دبَّ يدبُّ » قطعاً ، وهي علىٰ بناء فاعل مترتب علىٰ قياس مطرد في الفعل المتصرف ، وحملها على الدبيب المحض حيد عن الظاهر) انتهىٰ محل الاستشهاد ، وأطال في ذلك مستعرضاً كلام الأستاذ أبي إسحاق[1] .

ونحا الباجي هـٰذا المنحىٰ في بحثه في دلالة الأمر قائلاً : (لأن اللفظ إنما يستغني عن قرينه فيما شهر بالاستعمال فيه ، ويفتقر إلىٰ قرينة فيما عرف أنه يستعمل في غيره أكثر ، كالغائط ، فإنه حقيقة في المطمئن من الأرض ، ومجاز في قضاء الحاجة ، ثم مع ذلك يفتقر إلىٰ قرينة في استعماله في مجازه ، وإنما ذلك بحسب عرف الاستعمال) .

---

(١) إمام الحرمين في « البرهان » (١/ ٢٨٠) .

وأطال في الشرح مستعرضاً بعض الألفاظ كلفظ (الوطء) : (فلو قال : وطئت الجارية . . لاحتمل أن يكون وطئها برجله ، أو جامعها ، ثم لو أطلق اللفظ . . لحمل على الجماع)[1] .

ولهٰذا فإن الرجوع إلىٰ (الاستعمال العرفي للغة) ـ وهو مصطلح اخترناه كما أسلفنا ـ حتىٰ لا نقابل بين الحقيقة اللغوية والحقيقة العرفية ؛ لأن الواقع يدل علىٰ أن الثانية إنما هي نتيجة لتطور الأولى ، إلاّ أن الاستشهاد بالأحاديث النبوية يدخل عنصراً جديداً ، وهو اعتبارها حقيقة شرعية ، وهٰذه مقدَّمة على الحقيقة اللغوية عند بعضهم كما هو مشهور مذهب مالك ، وإن كان خليل في مختصره قدم العرف القولي ـ الحقيقة العرفية ـ على المقصد اللغوي ـ الحقيقة اللغوية ـ وقدَّم المقصد اللغوي على المقصد الشرعي ـ الحقيقة الشرعية ـ فقال : (ثم بساط يمينه ، ثم عرف قولي ، ثم مقصد لغوي ، ثم شرعي . وقد رد عليه الشروح)[2] .

وأشار في المغني : إلىٰ أن تخصيص العام بالنيّة هو مذهب مالك وأحمد خلافاً للشافعي وأبي حنيفة حيث قالا بإبقائه على الوضع الظاهر لغة .

وقد رد عليهما : بأن العرب تعرف ذلك مستشهداً بشواهد[3] .

ومثله في خليل وشروحه عند قوله : (وخصصت نيّة الحالف وقيدت إن نافت وساوت)[4] .

وفي رأينا أن الرجوع إلى اللغة باعتبار الحقيقة العرفية تطوراً للاستعمال اللغوي من شأنه أن يلغي هٰذا الخلاف في عشرات المسائل في باب الأيمان ، وهي مسائل منتشرة في كتبهم ، يكفي أن تراجع « مغني اللبيب » لابن هشام .

وورود هٰذه الألفاظ في الأحاديث لا يمنع حملها علىٰ (الاستعمال العرفي

---

(١) أبو الوليد الباجي في « أحكام الفصول » (ص ٨٢ ـ ٨٣) .
(٢) الزرقاني علىٰ خليل (٣/ ٦٩) .
(٣) ابن قدامة في « المغني » (٨/ ٧٦٤) .
(٤) الزرقاني (٣/ ٦٤) .

في اللغة) ، ويكفي أن تعرف أن اللفظ إذا ورد في كلام الشارع دون تعليق حكم عليه . . لا يصبح حقيقة شرعية ، بل يتصرف فيه بالعرف اللغوي كما نصّ عليه السيوطي وغيره[1] ، فلو حلف : لا يأكل لحماً وأكل سمكاً . . ما حنث عند من لا يطلق عليه (اللحم) مع أنه سُمّي في القرآن الكريم لحماً ، وقد اختلف الشافعية فيما يتعلق بالمعاني العرفية للغة : هل تقدم على المعاني الأصلية ؟ فذهب إلىٰ تقديم العرفية البغوي ، وإلىٰ تقديم الوضع الأصلي القاضي حسين[2] .

وقد أغرب أصحابنا المالكية فجعلوا أي لفظ يستعمله بنية الطلاق يقع به الطلاق ، حتىٰ لو قال لها : أسقني الماء ، مع أن الطلاق لا يقع في المذهب بالنيّة وحدها ، فكيف يقع بهٰذه الكلمة إذا انضمت إليها؟!

إن لم يكن معنىٰ ذلك أن ألفاظ اللغة قابلة للحركة في مهب رياح المقاصد والنوايا ، فقال خليل المالكي في مختصره : (بِكَاْسْقِني ، وبكل كلام لزمه) وناقش شروحه كون هٰذا من باب الكناية أم لا؟[3]

ويرجع هٰذا جزئياً إلىٰ قاعدة خلافية مؤصلة في علم الأصول وهي : هل اللغة توقيفية؟ بمعنىٰ أن البارىء جلَّ وعلا علّمها لخلقه وحياً ، فلا يجوز فيها التصرّف بالنقل والتغيير إلاّ طبقاً لقوانينها المنضبطة وأسسها الثابتة .

أم أن اللغة اصطلاحية راجعة إلىٰ ما يصطلح عليه الناس ويتواطؤون عليه فلو شاؤوا وضعوا لفظ الأسود للأبيض والعكس ، والماء للنار ، وهٰكذا بدون قيد إلاّ ما يتفق عليه العقلاء .

والأول : مذهب الأشعري وابن فورك وجماعة ، مستدلين بقوله تعالى : ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ .

---

(١) السيوطي في « الأشباه والنظائر » (ص٦٥) .
(٢) نفس المرجع (ص٦٧) .
(٣) الزرقاني علىٰ خليل (٣/ ١٠٣) .

والثاني : مذهب أبي هاشم وأتباعه ، وأطالوا البحث في هـٰذه المسألة التي يرىٰ بعض الأصوليين أنها لا يترتب عليها شيء كبير ، فالخطب فيها يسير(١) .

إلاّ أن بعض المالكية رتبوا علىٰ هـٰذا الخلاف مسألة الطلاق بـ(اسقني الماء) فيقع الطلاق فيه بناءً علىٰ أنها اصطلاحية .

قال سيدي عبد الله في « مراقي السعود » :

وَاللُّغَةُ الرَّبُّ لَهَا قَدْ وَضَعَا ... وَعَزْوُهَا لِلاصْطِلاحِ سُمِعَا
يُبْنَىٰ عَلَيْهِ القَلْبُ وَالطَّلاقُ ... بِكَاسْقِنِي الشَّرَابَ وَالعِتَاقُ

كل ما أشرنا إليه يدل على اضطراب وتباين في الآراء ، وتفاوت نظرتهم حول اللغة ومدلولات الألفاظ ، وعلاقة ذلك بالعرف والقصد .

وكل هـٰذا في ألفاظ المكلفين دون ألفاظ الشارع التي أناط بها أحكاماً ، إلاّ أننا نجد أبا حنيفة هنا أيضاً يعمد إلىٰ عرف الاستعمال في زمن الشارع ، ولو خالف ظاهر اللغة ، كالعموم مثلاً ، فيخصص بالعرف ، ولهـٰذا فإن بعض أصحابه يقولون في نهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع الطعام بالطعام : إن هـٰذا النهي منصبّ على البُرِّ فقط ؛ لأنه الطعام في عرف الاستعمال ، ويجادلهم الشافعية في ذلك جدالاً شديداً ؛ لأنهم يقولون إن علّة الربا الطعمية(٢) .

ولعل مخرج اللغة الذي اقترحناه سيلغي هـٰذه الخلافات ، أو يؤدي إلى اجتهاد ترجيحي فيها ، والله أعلم .

نصيب اللغة في اختلاف الفقهاء في ألفاظ الشارع المفردة :

ويتصل هـٰذا الخلاف بالألفاظ المشتركة ، وهي ما اتحد لفظه وتعدد معناه كـ (القرء) .

والمترادفة ، كـ (الفقير) و(المسكين) ، والألفاظ المترددة بين الحقيقة

---

(١) هذا كلام الطوفي في « شرح مختصر الروضة » (١/ ٣٧١) وما بعده .
(٢) إمام الحرمين في « البرهان » (١/ ٤٤٦) .

والمجاز ، كـ (اللمس) بين المس باليد والجماع ، وكذلك في مواقع الإعراب ومعاني الحروف كـ(أو ، والواو ، والباء ، ومن) .

وهٰذه كلها راجعة للغة ، والخلاف فيها بين اللغويين في الأساس ، فيجب أن يراجع علىٰ ضوء أقوال هٰؤلاء .

وخوف التطويل نذكر مثالاً واحداً باختصار ، وهو : موقع الباء في قوله تعالى : ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ هل الباء للتبعيض بمعنىٰ (من) التبعيضية؟ فيتعضد قول القائلين بجواز مسح بعض الرأس معتمدين علىٰ حديث « فمسح بناصيته »[1] .

أو الباء صلة زائدة ؟ فيتقوىٰ قول القائلين بوجوب تعميم الرأس ، معتمدين علىٰ أكثر أحاديث وصف وضوء النبي صلى الله عليه وسلم ، فيكون ظاهر القرآن معهم ، وظاهر القرآن مرجح في تعارض الأخبار كما يرجح عمومه[2] .

وقد قال بالأول الجمهور علىٰ تفاوت في تحديد القدر الذي يجزي مسحه ، وقال بالثاني مالك وأكثر أصحابه[3] .

والنزاع في المسألة هو نزاع يتعلق بموضع الباء وهو بين النحاة أصلاً :

فذهب إلىٰ أن الباء تأتي للتبعيض ابن مالك والقتبي والفارسي والأصمعي ، مستشهدين بقوله تعالى : ﴿عَيۡنٗا يَشۡرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ﴾ أي : منها ، وبقول أبي ذؤيب الهذلي :

شربنَ بماءِ البحرِ ثمَّ ترفَّعتْ ... متىٰ لُجَجٍ خُضْرٍ لَهُنَّ نئيجُ

وقول عنترة :

شَرِبَتْ بماءِ الدُّحْرُضَيْنِ فأَصْبَحتْ ... زَوْرَاءَ تَنْفِرُ عَنْ حِياضِ الدَّيْلَمِ

---

(١) النسائي (١/ ٧٦) .

(٢) الطوفي في « شرح مختصر الروضة » (٣/ ٧٧) .

(٣) ابن رشد في « بداية المجتهد » مع « الهداية » (١/ ١٢٩ وما بعدها) .

وقول الراعي :

. . . . شُربَ النَزيفِ بِبَردِ ماءِ الحَشرَجِ

قلت : لم أجدها تحتمل التبعيض في غير محل النزاع ـ إلاّ في مفعول شرب وهٰذا يضعف مذهب الشافعي وغيره .

أما القائلون بزيادة الباء فهم : أبو عبيدة والبصريون ، كما يظهر من كلام الزمخشري وهو بصري ، حيث لم يحكِ خلافاً في زيادتها قبل المفعول في السعة ، وكذلك شارحه ابن يعيش .

وما زعم ابن عصفور في « الضرائر » أنها لا تُزاد إلاّ في الضرورة . . مردود بعشرات الشواهد التي تدل علىٰ زيادة الباء في ستة مواضيع ، وهي : المبتدأ ، والخبر ، والحال المنفي عاملها ، والنفس ، والعين المؤكد بهما ، والمفعول به ، ما بين آية وبيت شعر يشهد لزيادتها قبل المفعول ، جمعتها من كتب شتىٰ منها : ﴿ وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ﴾ ﴿ فَطَفِقَ مَسْحًا بِٱلسُّوقِ وَٱلْأَعْنَاقِ ﴾ ﴿ وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ ﴾ ، ﴿ أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ ﴾ ، ﴿ وَهُزِّيٓ إِلَيْكِ بِجِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ ﴾ ، ﴿ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ ﴾ .

وقول حسّان :

تَبَلَت فُؤادَكَ في المَنامِ خَريدَةٌ تَسقي الضَجيعَ بِبارِدٍ بَسّامِ

وقول الراعي النميري :

هُنَّ الحَرائِرُ لا رَبّاتُ أَحمِرَةٍ سودُ المَحاجِرِ لا يَقرَأنَ بِالسُوَرِ(١)

وهٰذا يرجح مذهب مالك ، ويدل علىٰ حاجة الفقيه للغة .

اللغة وعلم الأصول :

لقد كانت مباحث مقتضيات الألفاظ من أهم مباحث علم الأصول التي تعتمد

---

(١) مغني اللبيب (١/١٠٥) ، القرطبي (١٢/١١٥) الخزانة (٩/١٠٧) شرح المفصل (١/٧٨ ـ ٨/٢٣ ـ ٢٥) .

على اللغة ، وذلك كمبحث الكلام ، والأمر والنهي ، والعام والخاص ، والمطلق والمقيد ، والمجمل الذي يرجع إلى الاشتراك ، والدلالات بمختلف أنواعها .

ويقول الشافعي : (إنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها ، علىٰ ما تعرف من معانيها ، وكان ممّا تعرف من معانيها اتِّساع لسانها . وأنّ فطرته أن يُخاطبَ بالشيء منه عامّاً ظاهراً يُراد به العام الظاهرُ ، ويستغني بأول هـٰذا منه عن آخره ، وعامّاً يُراد به العامُّ ويدخله الخاصُّ ، فيستدلُّ علىٰ هـٰذا ببعض ما خوطب به فيه ، وعاماً ظاهراً يُراد به الخاص ، وظاهراً يُعرف في سياقه أنه يُراد به غير ظاهره ، فكل هـٰذا موجود علمه في أول الكلام أو أوسطه أو آخره .

وتبتدئ الشيء من كلامها يُبين أولُ لفظها فيه عن آخره ، وتبتدئ الشيء يُبين آخر لفظها منه أوله .

وتكلَّم بالشيء تُعرِّفه بالمعنىٰ دون الإيضاح باللفظ ، كما تُعرِّفُ الإشارة ، ثم يكون هـٰذا عندها من أعلىٰ كلامها ؛ لانفراد أهل علمها به ، دون أهل جهالتها .

وتُسمِّي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة ، وتُسمىٰ بالاسم الواحد المعاني الكثيرة .

وكانت هـٰذه الوجوه التي وصفتُ اجتماعَها في معرفة أهل العلم منها به ـ وإن اختلفت أسباب معرفتها ـ معرفةً واضحة عندها ، ومستنكراً عند غيرها ، ممن جهل[1] هـٰذا من لسانها ـ وبلسانها نزل الكتاب وجاءت السنَّة ـ فتكلَّفَ القولَ في علمها تكلف ما يجهل بعضه .

ومن تكلف ما جهل وما لم تثبت معرفته . . كانت موافقته للصواب ـ إذا وافقه من حيث لا يعرفه ـ غير محمودة ، والله أعلم ، وكان بخطئه غير معذور إذا

---

(١) وعند الشاطبي في « الموافقات » و« الاعتصام » : (فمن) بدل (ممن) ، وكذا في نسختين للرسالة ، وعليه يكون جواب الشرط هو (تكلف ما يجهل بعضه) .

ما نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه)[1] .

وقد أخذ الشاطبي هـٰذا المعنىٰ فقال : (النوع الثاني في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام ، ويتضمن مسائل :

« المسألة الأولىٰ » : إن هـٰذه الشريعة المباركة عربية ، لا مدخل فيها للألسن العجمية ، وهـٰذا وإن كان مبيناً في أصول الفقه ، وأن القرآن الكريم ليس فيه كلمة أعجمية عند جماعة من الأصوليين ، أو فيه ألفاظ أعجمية تكلمت بها العرب ، وجاء القرآن الكريم علىٰ وفق ذلك ؛ فوقع فيه المعرَّب الذي ليس من أصل كلامها . . فإن هـٰذا البحث المقصود علىٰ هـٰذا الوجه غير مقصود هنا .

وإنما البحث هنا أن القرآن الكريم نزل بلسان العرب على الجملة ، فطلبُ فهمه إنما يكون من هـٰذا الطريق خاصة ؛ لأن الله يقول : ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾ وقال : ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾ وقال : ﴿ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴾ ، وقال : ﴿ وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ ﴾ إلىٰ غير ذلك مما يدل علىٰ أنه عربي وبلسان العرب ، لا أنه أعجمي ولا بلسان العجم ، فمن أراد تفهمه . . فمن جهة لسان العرب يُفهم ، ولا سبيل إلىٰ تطلب فهمه من غير هـٰذه الجهة ، هـٰذا هو المقصود من المسألة) .

إلىٰ أن قال بعد كلام يتعلق بالمعرب الذي دخل في القرآن الكريم مما كانت تتكلم به العرب من ألفاظ العجم التي صارت عربية : (فإن قلنا : إن القرآن الكريم نزل بلسان العرب ، وإنه عربي ، وإنه لا عجمة فيه . . فبمعنىٰ أنه أنزل علىٰ لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها ، وأنها فطرت عليه من لسانها ، تخاطب بالعامِّ يُراد به ظاهرهُ ، وبالعامِّ يُراد به العامُّ في وجه والخاصُّ في وجه ، وبالعامِّ يُراد به الخاص ، والظاهر يُراد به الظاهر ، وكل ذلك

---

(١) الشافعي في « الرسالة » (ص ٥١) .

يعرف من أول الكلام أو أوسطه أو آخره ، وتتكلم بالكلام ينبىء أوله عن آخره ، أو آخره عن أوّله ، وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنىٰ كما يعرف بالإشارة ، وتسمي الشيء بأسماء كثيرة ، والأشياء الكثيرة باسم واحد)[1] .

وهنا أيضاً في أصول الفقه ، فإنّ كثيراً من الاختلاف أدّىٰ إلى اختلاف الفقهاء في الدلالات ، ونضرب مثلاً علىٰ ذلك بدليل الخطاب (مفهوم المخالفة) ، حيث يرفضه الحنفية ، ويقول به الأئمة الثلاثة علىٰ تفاوت في مدى العمل به .

والذي يهمنا هنا أن هـٰذا الخلاف إنما هو خلاف في الدلالة اللغوية بين أبي عبيد والمبرد وثعلب الذين يرون أن اللغة العربية تدل علىٰ مفهوم المخالفة ، فإذا وصف العربي شيئاً بصفة ، وحكم عليه بحكم . . فإن ذلك يدل علىٰ أن حكم غيره بخلاف حكمه ، وهـٰذا مذهب الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد .

بينما يرى الأخفش وابن فارس وابن جني أن المسكوت عنه في دليل الخطاب لا يُستفاد حكمه عند العرب بدلالة المنطوق ، وهـٰذا مذهب أبي حنيفة وأصحابه[2] .

اللغة في الاجتهاد :

قال الأصوليون : إن المجتهد لا بد أن يعرف اللغة العربية والنحو ، ولـٰكن تقديراتهم متفاوتة ، بينما نجد أن أكثرهم يشترطها للاجتهاد . . فإنهم لا يشترطون التبحر فيها ، كالأصمعي ، وأبي عبيدة ، إلاَّ ما ذهب إليه الشاطبي في الموافقات ـ الذي بالغ في أهمية اللغة العربية في المجتهد في الفقه ـ وسنتعرض لموقفه بشيء من التفصيل بعد استعراض نماذج من آراء الأصوليين في هـٰذه المسألة .

يقول إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني المتوفىٰ سنة (٤٧٨هـ) : (وينبغي أن يكون المفتي عالماً باللغة ، فإن الشريعة عربية ، وإنما يفهم أصولَها من الكتاب والسنّة من بفهمه يعرف اللغة ، ثم لا يشترط أن يكون

---

(١) الشاطبي في « الموافقات » (٢ / ١٠١ـ١٠٣) .
(٢) راجع كلام الجصاص في « الفصول » (١ / ٢٨٩ وما بعدها) مع تعليقات المحقق : عجيل النشمي .

غواصاً في بحور اللغة متعمقاً فيها ؛ لأن ما يتعلق بمأخذ الشريعة من اللغة محصور مضبوط ، وقد قيل : لا غريب في القرآن الكريم من اللغة ، ولا غريب في اللغة إلاّ والقرآن الكريم يشتمل عليه ؛ لأن إعجاز القرآن في نظمه ، وكما لا يشترط معرفة الغرائب . . لا نكتفي بأن يعوّل في معرفة ما يحتاج إليه على الكتاب ؛ لأن في اللغة استعارات وتجوّزات يوافق ذلك مأخذ الشريعة ، وقد يختص به العرب بمذاق ينفردون به في فهم المعاني ، وأيضاً فإن المعاني يتعلق معظمها بفهم النظم والسياق ، ومراجعة كتب اللغة تدل علىٰ ترجمة الألفاظ ، فأما ما يدل عليه النظم والسياق . . فلا .

ويشترط أن يكون المفتي عالماً بالنحو والإعراب ، فقد يختلف باختلافه معاني الألفاظ ومقاصدها)[(١)] .

وقال البيضاوي المتوفىٰ سنة (٦٨٥هـ) : (السادس : علم العربية من اللغة والنحو والتصريف : لأن الأدلة من الكتاب والسنّة عربية الدلالة ، فلا يمكن استنباط الأحكام منها إلاّ بفهم كلام العرب إفراداً وتركيباً ، ومن هٰذه الجهة يعرف العموم والخصوص ، والحقيقة والمجاز ، والإطلاق والتقييد ، وغيره مما سبق ، ولقائل أن يقول : هٰذا الشرط يستغنىٰ عنه باشتراط معرفة الكتاب والسنّة ، فإن معرفتهما مستلزمة لمعرفة العربية بالضرورة) .

وعلّق المحشي بقوله : (أقول يؤيد هٰذا الذي قاله الأسنوي ما قدمناه عن السعد في « التلويح » نقلاً عن الغزالي ، من أنه لا بد أن يعرف المجتهد الكتاب ؛ أي : القرآن الكريم ، بأن يعرفه بما فيه لغة وشريعة ، إلىٰ آخر ما قدمناه من أن معرفة معانيه لغة تفتقر إلى اللغة والصرف والنحو . . إلخ)[(٢)] .

لٰكن قد علمت مما قدمناه أن المجتهد إنما يكون متمكناً من الفتوىٰ بعد أن

---

(١) إمام الحرمين في « البرهان » (٢/ ١٣٣٠ ـ ١٣٣١) .

(٢) البيضاوي في « منهاج الأصول » (٤/ ٥٥١ـ٥٥٢) ممزوجاً بشرح جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي (ت ٧٧٢هـ) .

يعرف المدارك المثمرة للأحكام ، وأن يعرف كيفية الاستثمار ، ومعرفةُ المدارك المثمرة التي هي الكتاب والسنّة والإجماع والقياس . . هي الشرط المقصود ، ولتوقفها علىٰ معرفة كيفية الاستثمار ، وتوقف معرفة الكيفية علىٰ تلك العلوم . . صرحوا باشتراطها تفصيلاً ، وإلاَّ . . فاشتراط أن يكون محيطاً بمدارك الشرع متمكناً من استثمارها ، واستنارة بالنظر فيها ، وتقديم ما يجب تقديمه ، وتأخير ما يجب تأخيره . . تتضمن جميع الشروط .

فمنهم من اكتفىٰ بذلك الشرط لتضمنه كل الشروط ، فعبر بما ذكرنا ، ومنهم من نص علىٰ معرفة المدارك الأربعة ، وأجمل ما عداها ، كصاحب «مسلّم الثبوت» فقال : (وشرطه مطلقاً بعد صحة إيمانه ـ ولو بالأدلة الإجمالية ـ معرفة الكتابِ ـ وقيل : بقدر خمس مئة آية ـ والسنّةِ متناً ، قيل : التي يدور عليها العلم ألف ومئتان ، وسنداً ولو بالنقل عن أئمة الشأن ، ومواقعِ الإجماع ، وأن يكون ذا حظ وافر مما تصدىٰ له في هـٰذا العلم ؛ أي : علم الأصول ، فإن تدوينه وإن كان حادثاً لـٰكن المدون سابق) وفصّل ذلك شارحه فقال : (لأن طريق استخراج الأحكام إنما تبين منه ، ثم لا بد له من معرفة الصرف والنحو واللغة)[1] .

وقال أبو العباس الشهير بابن حلولو المالكي القيرواني في شرحه المسمىٰ بـ « الضياء اللامع علىٰ جمع الجوامع » عند قول السبكي في شروط الاجتهاد : (والعارف بالدليل العقلي والتكليف به ، ذو الدرجة الوسطىٰ لغة وعربية ، وأصولاً وبلاغة) ما نصه : (الخامس : كونه عارفاً بالعربية ؛ من لغة ، وصناعة نحو ، وبلاغة ، علىٰ وجه يتيسر له به فهم خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال ، والتوصل إلى التمييز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله ، وحقيقته ومجازه ، وعامه وخاصه ، وما في معنىٰ ذلك .

قال الأبياري : « وهـٰذا إذا بنينا علىٰ أن الشرع لم يتصرف في اللغة العربية ـ وهو اختيار القاضي ـ فيكتفىٰ باللغة العربية ، وإن قلنا : إنه تصرف . . لم نكتف

(١) البيضاوي في « منهاج الأصول » (٤/ ٥٥٢) .

بذلك ، وقلنا : لا بد من معرفة لغة الشرع ، وطلبنا علىٰ هـٰذا الرأي معرفة اللغة العربية لكونها في أكثر أحوالها موافقة للغة الشرع » إلىٰ أن قال عن الأستاذ أبي إسحاق : « الذي تختلف بسببه المعاني يجب التبحر فيه والكمال ويكتفىٰ بالتوسط فيما عداه ، ويجب في معرفة اللغة الزيادة على التوسط حتىٰ لا يشذ عنه المستعمل من الكلام في اللغات »)[1] .

ويقول سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم الشنقيطي في « مراقي السعود » في شروط المجتهد :

وَالنَّحْوَ وَالمِيزانَ وَاللُّغَةَ مَعْ ... عِلْمِ الأُصُولِ وَبَلاغَةً جَمَعْ

أما الشاطبي فقد قال في شروط المجتهد : (وأما الثاني من المطالب : وهو فرضُ علمٍ تتوقف صحة الاجتهاد عليه ، فإن كان ثَمَّ علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة إلاّ بالاجتهاد فيه . . فهو لا بد مضطر إليه ؛ لأنه إذا فرض كذلك . . لم يمكن من العادة الوصول إلىٰ درجة الاجتهاد دونه ؛ فلا بد من تحصيله علىٰ تمامه ، وهو ظاهر ، إلاّ أن هـٰذا العلم مبهمٌ في الجملة ، فيسأل عن تعيينه .

والأقرب في العلوم إلىٰ أن يكون هـٰكذا علمُ اللغة العربية ، ولا أعني بذلك النحو وحده ، ولا التصريف وحده ، ولا اللغة ، ولا علم المعاني ، ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان ، بل المراد جملة علم اللسان ، ألفاظ أو معاني كيف تصورت ، ما عدا علم الغريب ، والتصريف المسمىٰ بالفعل ، وما يتعلق بالشعر من حيث هو شعر كالعروض والقافية ؛ فإن هـٰذا ليس يفتقر إليه هنا ، وإن كان العلم به كمالاً في العلم بالعربية ، وبيان تعين هـٰذا العلم ما تقدم في كتاب المقاصد من أن الشريعة عربية ، وإذا كانت عربية . . فلا يفهمها حقَّ الفهم إلاّ من فهم اللغة العربية حق الفهم ؛ لأنهما سيان في النمط ما عدا وجوه الإعجاز ، فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية . . فهو مبتدىء في فهم الشريعة ، أو

---

(١) الضياء اللامع (٣ / ١٧) الطبعة الحجرية المغربية .

متوسطاً . . فهو متوسط في فهم الشريعة ، والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية ، فإن انتهىٰ إلىٰ درجة الغاية في العربية . . كان كذلك في الشريعة ؛ فكان فهمه فيها حجة ، كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن الكريم حجة ، فمن لم يبلغ شأوهم . . فقد نقصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم ، وكل من قصر فهمه . . لم يعد حجة ، ولا كان قوله فيها مقبولاً .

فلا بد أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها ؛ كالخليل ، وسيبويه ، والأخفش ، والجرميّ ، والمازني ، ومن سواهم .

وقد قال الجرمي : أنا منذ ثلاثين سنة أفتي الناس من كتاب سيبويه) .

ووجه الشاطبي ذلك بأنه كان صاحب حديث ، وكتاب سيبويه يهديه إلىٰ مقاصد العرب وأنحاء تصرفاتها في ألفاظها ومعانيها .

وأطال الشاطبي رحمه الله في عرض رأيه ، وعرج علىٰ كلام الغزالي ، فتأوله علىٰ نحو ما يميل إليه في شرط الاجتهاد .

وختم الشاطبي كلامه بقوله : (فالحاصل : أنه لا غنىٰ للمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب ، بحيث يصير فهمُ خطابها له وصفاً غير متكلف ولا متوقَّف فيه في الغالب إلاّ بمقدار توقف الفطن لكلام اللبيب)[1] .

وهـٰذا كلام نفيس لا تجده لغير الشاطبي ، وقد برهن الشاطبي علىٰ رأيه بمقدمتين :

الأولى : أن الشريعة عربية ؛ أي : بلغة عربية .

والثانية : أن من لم يفهم هـٰذه اللغة حق الفهم . . لا يمكن أن يكون مجتهداً ، وليكون مجتهداً في الشريعة يجب أن يبلغ مبلغ الخليل وسيبويه والأخفش ، ولـٰكنه وهو يحاول توجيه كلام الغزالي تنازل بعض الشيء ، فسلم مقولة الغزالي : (أن المجتهد لا يشترط أن يتعمق في اللغة والنحو ، وأن يبلغ

---

(١) الشاطبي في « الموافقات » (٥/ ٥٢ـ ٥٧) .

مبلغ الخليل والمبرد) ، وهٰذا التنازل لا يمثل تراجعاً أو تناقضاً في كلامه ، بل هو محاولة لفهم الغزالي لإيجاد رأي مشترك معه ، ولهٰذا فهو من باب (التسليم الجدلي) .

ونرىٰ أن الشاطبي قبل أن يختم كلامه في هٰذا المبحث الهام أراد أن يعضد ما ذهب إليه ويؤيده ، فسرد كلام الشافعي في « الرسالة » ، وهو من أقوى الحجج ، فالشافعي هو أبو الأصول ، وهو ملتقىٰ بحري الفقه واللغة .

أما فقهاء الحنفية : فإن بعضهم لا ينص صراحة علىٰ شرط اللغة في الاجتهاد ، كالبزدوي في « أصوله » فلم يشترطه ، إلاَّ أنَّ شارحه علاء الدين البخاري في كتابه « كشف الأسرار» اشترطه ، فقال : (الثاني : معرفة اللغة والنحو : وتختص فائدته بالكتاب والسنّة ، ونعني به القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال إلىٰ حد يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله ، وحقيقته ومجازه ، وفحواه ومنطوقه ومفهومه ، ولا يشترط أن يبلغ مبلغ الخليل والمبرد ، وأن يعرف جميع اللغة ، ويتعمق في النحو ، بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنَّة ، ويُستدل به علىٰ مواقع الخطاب ، ودرك دقائق المقاصد فيه)[1] .

* * *

---

(١) علاء الدين البخاري في « كشف الأسرار » (ص١٦) .

الخاتمة

لعلّنا نستخلص ثلاثة مذاهب :

ـ مذهب يشترط في المجتهد أن يكون عالماً باللغة العربية ذا درجة متوسطة .

ـ مذهب يشترط الزيادة على الدرجة المتوسطة ، كما أشار إليه أبو إسحاق الإسفراييني .

ـ مذهب يشترط في المجتهد أن يكون متبحراً في اللغة العربية مجتهداً فيها حتىٰ يصلح مجتهداً ، وهـٰذا ما ذهب إليه الشاطبي .

وأنا أرىٰ أن معرفة اللغة العربية منها ما هو شرط صحة في الاجتهاد ، وهو المعرفة المتوسطة ، فلا يصح الاجتهاد دون هـٰذه المعرفة ، ومنها ما هو شرط كمال ، وهو بلوغ درجة الخليل وسيبويه .

وما ذكره الشاطبي كان ضرورة في عصر الاجتهاد الأول ، أما في هـٰذه العصور بعد أن عفت رسوم العربية من ناحية ، ومن ناحية أخرىٰ دونت أكثر المباحث اللغوية التي يحتاج إليها في علم الأصول . . فيجب أن يكون المجتهد ملماً بتلك المباحث محيطاً بمداركها ، ولهـٰذا فإني أعتبر رأي الشاطبي من باب الكمال ، فبدون معرفة اللغة العربية لا يكمل الاجتهاد ، ولا يتم على الفقيه الاعتماد ، إلاّ أنه إذا أخذ منها نصيباً ، واستكمل الشروط الأخرى . . صح أن يدخل في زمرة المجتهدين ، ودسكرة المفتين ، علىٰ حد قول دعبل الخزاعي :

وَلَـٰكِـنَّ البِـلادَ إذا ٱقْشَعَـرَّت ... وَصَـوَّحَ نَبْتُهـا رُعِـيَ الهَشيـمُ

وفي الختام ، وبعد ما مرَّ بك في هـٰذا البحث من النقول ونتائج العقول ، يمكن استخلاص ما يلي :

ـ ضرورة الربط من جديد بين اللغة العربية والفقه .

ـ اللغة العربية أساس لا غنىٰ عنه للترجيح بين الأقوال في عملية دراسة الفقه المقارن .

ـ الاستفادة من الاستعمال العرفي للغة في القضايا المعاصرة .

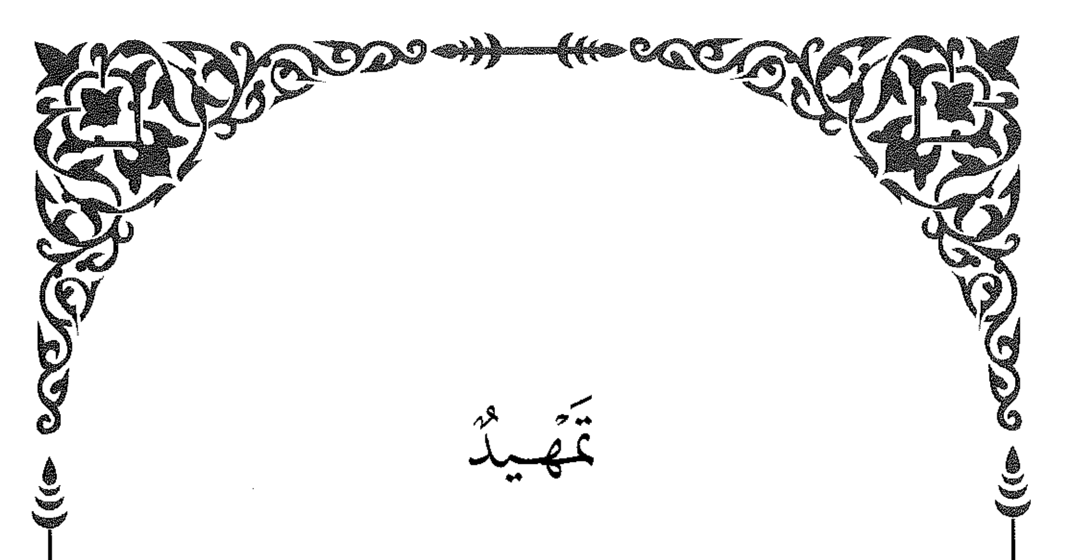
ـ اللغة العربية ضرورة للاجتهاد .

ـ المعرفة المتوسطة إذا انضمت إليها معرفة الأصول كافية إذا توفرت الشروط الأخرىٰ للاجتهاد .

لعلنا بهـٰذا البحث نساهم في إذكاء جذوة الشوق إلى اللغة العربية في نفوس ناشئة طلبة العلم من المتفقهين ، فإذا حصل ذلك . . فقد تم المراد ، وسلك الباحث عن المعرفة سبيل الرشاد .

والله سبحانه وتعالىٰ وليّ التوفيق

* * *



تَمْهِيدٌ

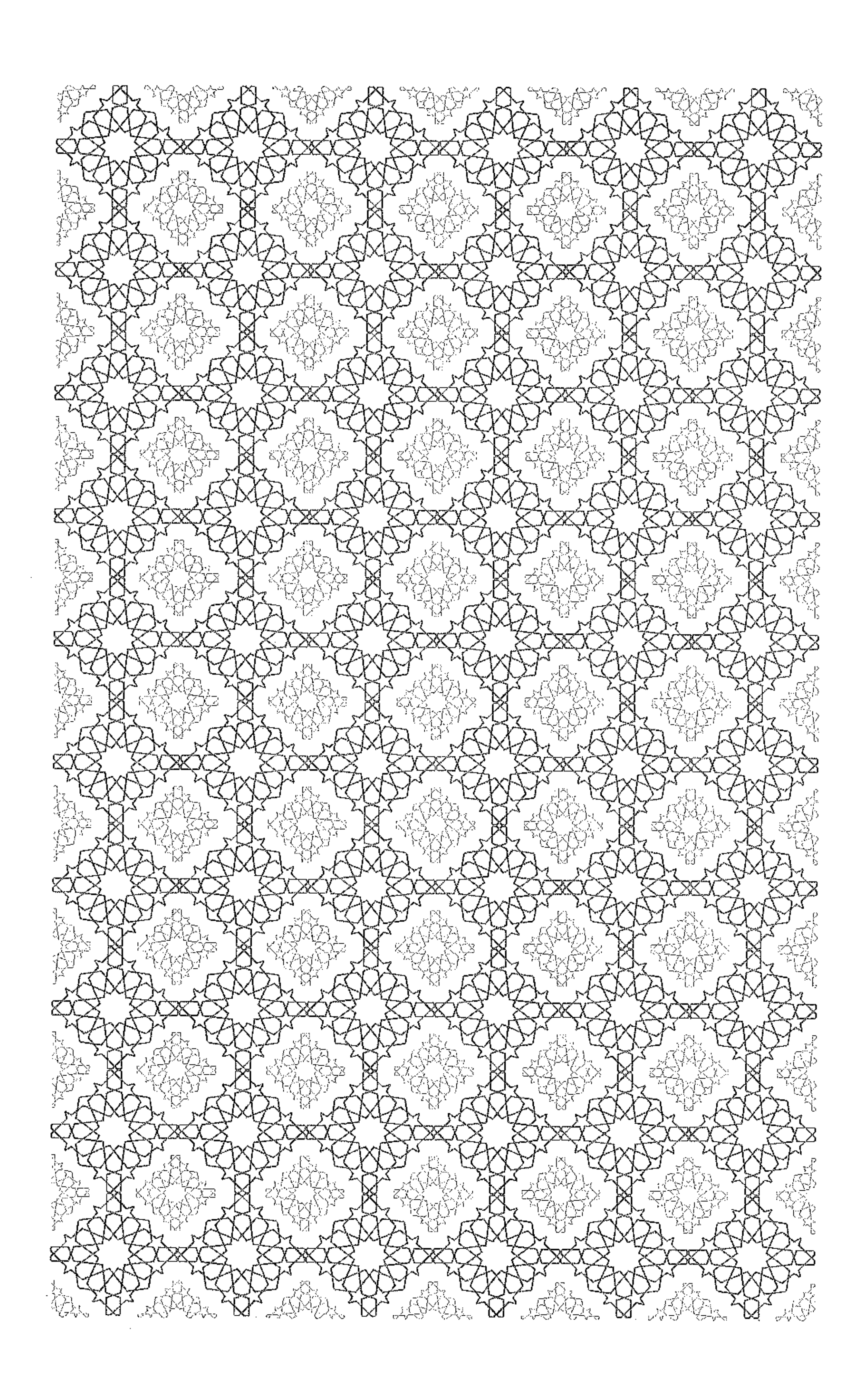
بعد هٰذا البحث الذي وضعناه كمقدمة لهٰذا الكتاب نشرع في كتاب الدلالات الذي نمهد له بثلاث مسائل :

ـ **المسألة الأولى** : مفهوم عربية الشريعة ، واختلاف الفقهاء في مضمونه .

ـ **المسألة الثانية** : هل اللغة توقيفية ، أو اصطلاحية؟

ـ **المسألة الثالثة** : هل تثبت اللغة بالقياس أو لا تثبت به ؟

بعد شرح هٰذه المسائل ننتقل إلىٰ أبواب الدلالات .



المسألة الأولى

مفهوم عربية الشريعة ، واختلاف الفقهاء في مضمونه

إن المصدر الأول من مصادر الشريعة هو القرآن الكريم ، والمصدر الثاني هو السنَّة النبوية ، كما أسلفنا ، وهما باللغة العربية ، وهو أمر لا يُتمارىٰ فيه .

والبارىء جلَّ وعلا يقول لنبيّه : ﴿ فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾ ولسانه هو اللغة العربية ، ولٰكن موقف الفقهاء متباين حول ما يجب أن يقرر علىٰ ضوء ذلك انطلاقاً من مرتكزين اثنين لا يختلف فيهما :

- عروبة النبي صلى الله عليه وسلم ، وعربية اللغة التي أدّىٰ بها الرسالة .

- عموم رسالته للناس كافة ، عربيهم وعجميهم : ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾ .

وتحرير محل النزاع : أيجب أن تمنح عروبة الرسول صلى الله عليه وسلم وعربية لغة التبليغ للرسالة طابعاً عربياً ، ومضموناً يتجاوز فحوى الألفاظ إلى المرامي ، ويجعل حالة المجتمع العربي حكَماً في مغزى الأساليب المستعملة في الرسالة ، ويجعل لأعرافهم وتقاليدهم وطريقهم في الحياة دوراً في تفسير خطاب الشارع ؟

وفي مقابل هٰذا الطرح يقال : أليس في عموم الرسالة المحمدية وعالميتها وتوجه خطابها إلى الإنسانية كافة ما يدعو إلىٰ تجنيبها أن تحشر في بيئة لغوية ضيقة حتىٰ ولو كانت الرسالة تنزَّلت فيها ؟

هل اللغة العربية لغة تَعبُّد ؟

ذلك هو أصل الخلاف ، ولعلنا بذكر بعض أقوالهم نترك للطرفين المهتمين اهتماماً زائداً ـ وهما الشافعية من جهة ، والحنفية من الجهة الأخرىٰ ـ الفرصة لإيضاح مذهبهم ، فلنذكر نصوصهم ومجادلاتهم :

قال الشافعي : (إن القرآن الكريم بيان لمن نزل القرآن بلسانه) .

وقال الشافعي أيضاً في « الرسالة » : (ومن جماع علم كتاب الله : العلم بأن جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب)[1] .

وقال أيضاً : (فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها) ، (وأولى الناس بالفضل في اللسان من لسانه لسان النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا يجوز ـ والله أعلم ـ أن يكون أهل لسانه أتباعاً لأهل لسان غير لسانه ، بل كل لسان تبع للسانه)[2] .

إلاّ أن الحنفية لم يسامحوه ، فكان الرد من الجصاص الرازي قائلاً في الرد على الشافعي :

(وعلىٰ أن اقتصاره بالبيان أنه لمن نزل القرآن الكريم بلسانه . . غير مستقيم ؛ لأن القرآن والسنن بيان لسائر المكلفين من الناس ، من عرف لغة العرب ومن لم يعرف ، وإن كان من لا يعرف لغة العرب يحتاج إلىٰ أن يعرف معناه بلغته وينقل إلىٰ لسانه والدليل عليه قوله تعالى : ﴿ هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ ﴾) .

وذكر نصوصاً أخرى ، إلىٰ أن قال : (وقول القائل : « إن ذلك بيان لمن نزل القرآن الكريم بلسانه » خطأ) .

وفي دليل الخطاب ـ وهو مفهوم المخالفة ـ يقول الجمهور بحكمه ؛ لأن العرب ترىٰ ذلك ، فيرد عليهم الحنفية علىٰ لسان الجصاص : بأن اللغة العربية لا شأن لها في الدلالات ، ونصه : (وأما ما حكاه عن أبي عبيد . . فلا معنىٰ له ؛

---

(١) الشافعي في « الرسالة » (ص٤٠) .

(٢) الشافعي في « الرسالة » (ص٥١ـ٤٦) .

لأنه لا يختص بمعرفة ذلك أبو عبيد دون غيره ، بل أهل اللغة وغيرهم في معرفة ذلك سواء ، وإنما يختص أهل اللغة بمعرفة الأسماء والألفاظ الموضوعة لمسمياتها ، بأن يقولوا : إن العرب سمت كذا بكذا .

فأما المعاني ودلالات الكلام . . فليس يختص أهل اللغة بمعرفتها دون غيرهم ؛ لأن ذلك المعنىٰ يستوي فيه أهل سائر اللغات في لغاتهم على اختلافها وبيئتها ، ولا يختص بلغة العرب دون غيرها ، كسائر ضروب الكلام ، إذا نظمت ضرباً من النظم ، ورتبت ضرباً من الترتيب ، ثم نقلت إلىٰ لغة أخرىٰ علىٰ نظامها وترتيبها . . لم يختلف حكم أهل اللغة المنقولة إليها أو المنقولة عنها في معرفة دلالاتها علىٰ ما دلت عليه في اللغة الأولى ، فإذاً ؛ لا اختصاص لأهل اللغة بمعرفة ذلك دون غيرهم ممن ليس من أهلها ، فقولهم : « قال ذلك بعض أهل اللغة » ساقط لا اعتبار به)[1] .

إنَّ هـٰذا الكلام تضييق للعلاقة بين اللغة العربية والشريعة ، حيث تنحصر في مفردات الألفاظ ، ويستبعد دلالة الكلام المركب من التأثر بخصوصية اللغة .

أما الشاطبي : فقد بالغ في عربية الشريعة مع الإشارة إلىٰ أنه مالكي ، ولـٰكن في هـٰذا الباب استشهد بكلام الإمام الشافعي فقال : إن ذلك يشمل المعاني والألفاظ . ونصه : (ومنها : ـ القواعد المتعلقة بمقاصد وضع الشريعة للإفهام ـ : أنه لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين ، وهم العرب الذين نزل القرآن الكريم بلسانهم ، فإن كان للعرب في لسانهم عرفٌ مستمر . . فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة ، وإن لم يكن ثمَّ عُرف . . فلا يصح أن يجري في فهمها علىٰ ما لا تعرفه .

وهـٰذا جار في المعاني والألفاظ والأساليب)[2] .

وبالغ الشاطبي حتىٰ حمل القرآن الكريم علىٰ معهود العرب في عدم

---

(١) الجصاص الرازي في « الفصول » (١/ ٣٠٧) .

(٢) الشاطبي في « الموافقات » (٢/ ١٣١) .

محافظتها علىٰ لفظ واحد معين ، مستدلاً بما حكى ابن جني ، عن عيسى بن عمر : أنَّ ذا الرمّة أنشده بيته :

وَظاهِرْ لَها مِن يابِسِ الشَّختِ وَاْستَعِن عَلَيها الصَّبا وَاْجعَل يَدَيكَ لَها سِترا

فقلت : أنشدتنيه : من بائس الشخت ، فقال : بائس ويابس واحد[1] .

وقال الشاطبي : (إن ما في القرآن من العلوم أصله كله عند العرب) .

وقال أبو عبيدة معمر بن المثنىٰ عن تفسيره « مجاز القرآن» : (هٰذا تفسير الأعراب البوالين علىٰ أعقابهم) ؛ رداً علىٰ أبي عمر الجرمي عندما أنكر عليه ، وكان أبو عبيدة يأخذ عن الأعراب ، كأبي سريرة وأبي فراس وأبي الزعراء والأغطش .

هٰذه نماذج من أقوال الفقهاء ، وهي تدل علىٰ أنهم لا ينظرون إلىٰ عربية الشريعة بنظرة منسجمة ، ولعلّ ذلك بتأثير من البيئة ، إلاّ أنه أثر تأثيراً لا يمكن تقديره في المجتمعات الإسلامية ، فبينما يكاد ينزع بعضهم إلى التشديد علىٰ عربيتها ليلامس عروبتها . . نرى البعض الآخر ينزع إلىٰ شبه قطيعة مع البيئة التي نزلت فيها الشريعة .

إن هٰذا الخلاف الدائر حول عروبة الشريعة نشأت عنه نتائج لها خطرها وأثرها البالغ ؛ لعلاقتها بأعظم دعائم الدين ، ولأنها حددت مع الزمان مناطق النطق باللغة العربية في العالم الإسلامي ، وقسمته إلىٰ مناطق لغوية تأثرت بالمذاهب الفقهية إلى الأبد .

* * *

---

(١) الشاطبي في « الموافقات » (٢/ ١٣٣) .

النتائج

النتيجة الأولى :

مسألة القرآن الكريم : هل هو عبارة عن اللفظ والمعنى ؟ أو عبارة عن المعنىٰ فقط ؟

وإلى الأول : ذهب جماهير العلماء والفقهاء مستدلين بقوله تعالى : ﴿ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا ﴾ ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَـٰهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا ﴾ ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾ . . . الخ .

وإلى الثاني : ذهب أبو حنيفة مستدلاً بقوله تعالى : ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝ عَلَىٰ قَلْبِكَ ﴾ والذي ينزل على القلب إنما هو المعنى ، وكذلك : ﴿ وَإِنَّهُۥ لَفِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ ﴾ ، ويترتب علىٰ ذلك هل الكلام : هو اللفظ ، أو هو الكلام النفسي ، أو مشترك ، أو حقيقة في أحدهما مجاز في الثاني؟

وقد ألّف القرافي في ذلك رسالة سمّاها : « الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة» (١) ، وللفقيه العلامة محمد يحيى الولاتي الموريتاني رسالة سماها : « الأجوبة الزاجرة عن دعوى الاجتهاد الفاجرة» أو « الأجوبة الواضحة عن دعوى الاجتهاد الفاضحة » تحدّث فيها عن القرآن الكريم : هل هو اللفظ والمعنى ، أو المعنىٰ فقط ؟ فهل اطلع علىٰ رسالة القرافي ؟

إلاَّ أنه ترتب علىٰ ذلك أن أبا حنيفة يجيز إبدال القرآن الكريم والذكر إلى الأعجمية علىٰ تفصيل ذكره أهل مذهبه ، ونص « تنوير الأبصار » مع شرحه « الدر المختار » للحصكفي : (كما صح لو شرع بغير عربية أي لسان كان ، وخصه البردعي بالفارسية لمزيتها بحديث : « لسان أهل الجنة العربية والفارسية

---

(١) الطوفي في « شرح مختصر الروضة » (٣/ ١٣) .

الدرية » ، وشرطا : ـ أبو يوسف ومحمد ـ عجزه .

وعلىٰ هٰذا الخلاف الخطبةُ وجميع أذكار الصلاة) .

وقال ابن عابدين في « رد المحتار على الدر المختار » : (وعلىٰ هٰذا الخلاف لو سبح بالفارسية في الصلاة ، أو دعا ، أو أثنىٰ على الله ، أو صلّىٰ على النبي صلى الله عليه وسلم في الصلاة . . يصح ، لٰكن سيأتي كراهية الدعاء بالأعجمية) .

وذكر ابن عابدين : أن الإمام رجع إلىٰ قول صاحبيه في فساد الصلاة إذا قرأ القرآن الكريم بالفارسية ، إلاّ أننا نجده بعد ذلك يقول : إنه إذا قرأ معها بالعربية ما تصح به الصلاة . . صحت ، والتفصيل : إذا كان المقروء من مكان القصص . . فلا تصح ، والأذكار . . تصح[1] .

قال سيدي عبد الله الشنقيطي في « مراقي السعود » :

إِبْـدَالُ قُـرآنٍ بـالاعْجَمـيِّ جَـوازُهُ لَيْـسَ بِمَـذْهَبِـيِّ

وقال في « نشر البنود » : إنه مذهب أبي حنيفة .

وهٰذا الخلاف الذي يمثل الحنفية والشافعية طرفيه ، توسّطَ فيه الحنابلة والمالكية ، فقال ابن رجب في « قواعده » : (الألفاظ المعتبرة في العبادات والمعاملات ؛ منها ما يعتبر لفظه ومعناه ، وهو القرآن ؛ لإعجازه بلفظه ومعناه ، فلا تجوز الترجمة إلىٰ لغة أخرى ، ومنها ما يعتبر معناه دون لفظه ، كألفاظ عقد البيع وغيره من العقود وألفاظ الطلاق ، ومنها ما يعتبر لفظه مع القدرة عليه دون العجز عنه ، ويدخل تحت ذلك صور : التكبير ، والتسبيح ، والدعاء في الصلاة . . لا تجوز الترجمة عنه مع القدرة ، ومع العجز عنه : هل يلحق بالقسم الأول فيسقط ، أو الثاني فيأتي به بلغته ؟ علىٰ وجهين .

ومنها خطبة الجمعة ، لا تصح مع القدرة بغير العربية على الصحيح ، وتصح

(١) ابن عابدين في « رد المحتار على الدر المختار » (١/ ٣٢٥ـ٣٢٦) .

مع العجز ، ومنها لفظ النكاح ، ينعقد مع العجز بغير العربية ، ومع القدرة على التعلم فيه وجهان) .

أما المالكية : فلهم تفصيل في ذلك ، فإذا عجز عن تكبيرة الإحرام بغير العربية . . تسقط عنه تكبيرة الإحرام ، فلو أتىٰ بمرادفها من لغته . . بطلت صلاته .

أما النكاح : فالحنفية طبعاً يجيزونه باللغة الأعجمية ، والشافعية عنهم خلاف ؛ فقيل يصح ، أو لا يصح مطلقاً اعتباراً باللفظ ، والثالث يصح إن عجز ، وإلاّ . . فلا .

النتيجة الثانية :

انتصار موقف المانعين لترجمة القرآن الكريم ، وبالتالي المحافظة علىٰ عربية الشريعة ؛ مما منع قيام ترجمات للقرآن في وقت مبكر رغم صدور ترجمات كثيرة ، أوصلها بعض الباحثين إلىٰ مئة وعشرين ترجمة في خمس وثلاثين لغة ، منها أربع ترجمات بالصينية ، وترجمات إلى الإنجليزية ، والفرنسية ، والإيطالية ، والألمانية ، زيادة على اللغات الإسلامية من تركية وأردية وغيرها .

ولـٰكن الذي يؤسف له أن ترجمة القرآن الكريم لم تنتشر في أوروبا ، فقد ترجمت آيات منه بالسريانية في القرن الثاني عشر الميلادي من طرف المطران يعقوب ابن الصليبي ، ثم نشرت خلاصتها في هـٰذا القرن سنة (١٩٥٢م) من نسخة مخطوطة بالمتحف البريطاني ، وقد ترجم إلى اللغة اللاتينية حوالي سنة (١١٤٣م) ، وساهم في هـٰذه الترجمة بطرس الطليطلي ، فالظاهر أنه دخل عن طريق الأندلس وبعد ذلك نشر باللاتينية سنة (١٥٠٩م) ، ولم يسمح بتداوله ولا اقتنائه ؛ لأنه لم تصحبه ردود ، وجاءت ترجمته سنة (١٥٩٨م) مصحوبة بردود بطبعة مراتش ، ونحن نأسف ؛ لأن الترجمات المبكرة لم تشرف عليها أيدٍ أمينة محبّة لتوصلها إلى الجمهور الأوروبي .

رأينا الشرعي في الترجمة :

لا يمكن أن تعتبر قرآناً ولا حرفية ، فهي ترجمة للمعاني بمنزلة التفسير ، ولهٰذا فمن المستحسن أن يوضع تفسير جامع يتفق عليه أهل العلم ؛ ليترجم لسائر الأقوام بلغاتهم مع كتابة النص القرآني بالعربية .

النتيجة الثالثة :

تأثير المذهب الفقهي في تعريب المجتمعات الإسلامية ـ حسب رأيي ـ كان أساسياً . فمذهب مالك بن أنس رحمه الله ـ وهو الإمام الذي لا يجوز قراءة القرآن الكريم بالأعجمية ، ولا تكبيرة الإحرام للصلاة بها ، حتىٰ ولو كان عاجزاً ، فإنه كما يقول خليل المالكي : (وإنما يجزىء « الله أكبر » فإن عجز . . سقط) ـ عرب أهل شمال أفريقيا زيادة علىٰ نصف مليون عربي ، الذي يقدر به المؤرخون عدد العرب الذين عمروا هٰذه البلاد في موجات الفتوحات الإسلامية الأولى ، ولهٰذا نجد أن اللغة العربية والدين الإسلامي في عقلية سكان الشمال الأفريقي اسمان لمسمىٰ واحد ، متلازمان تلازماً شبه كامل .

أما رأي الإمام أبي حنيفة . . فكأنه ينحو إلىٰ إسقاط وظيفة من وظائف اللغة العربية ، وهي الوظيفة التي تكاد تنفرد بها بين اللغات الحيّة ـ لا تشاركها إلاّ اللغة العبرية التي لولا أن تعلم أهلها النحو علىٰ يد العرب لكانت قد ذهبت ـ وهي زيادة علىٰ وظيفتي التعبير والاتصال التي تشارك فيها غيرها وهي وظيفة التعبد ، فهي لسان عبادة ، أما النصارىٰ فكانوا يتعبدون باليونانية واللاتينية باعتبار أن الأولىٰ هي التي ترجمت بها من النسخة الضائعة التي لا يعرف أكانت باللغة السريانية التي كان الإسرائيليون يتكلمون بها أو العبرية ؟ وقد سمح الفاتيكان في الستينات من هٰذا القرن بأداء الطقوس بلغة كل قوم .

* * *

المسألة الثانية

هل اللغة توقيفية ، أو اصطلاحية ؟

أو مركبة من التوقف والاصطلاح ، أو ليست شيئاً من ذلك ، بل هي كائن مستقل وجد لمناسبة بين اللفظ والمعنى ؟ وهل الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية ، أو بإزاء الماهيات الخارجية؟

يختلط الفقهاء بالمتكلمين ، وأهل اللغة بالاثنين ، فلا تتبين الأصل من الفرع ، ولا التابع من المتبوع .

وقد لخص هٰذه المذاهب فخر الدين الرازي في « المحصول » ، وتاج الدين وسراج الدين الأرمويان الأول في « الحاصل » ، والثاني في « التحصيل » ، وخلاصة كلامهم واللفظ للسيوطي في « المزهر » ، النظر الثاني في الواضع :

الألفاظ إما أن تدل على المعاني بذواتها ، أو بوضع الله تعالىٰ إياها ، أو بوضع الناس ، أو يكون البعض بوضع الله تعالىٰ والباقي بوضع الناس .

- **الأول** : مذهب عباد بن سليمان الصيمري وهو قيامها بذاتها .

- **والثاني** : مذهب الحسن وابن فورك وهو التوقيف .

- **والثالث** : مذهب أبي هاشم .

- **والرابع** : ابتدأها الناس والتتمة منه تعالى ، وهو مذهب بعضهم ، أو الابتداء منه تعالىٰ والتتمة من الناس ، وهو مذهب أبي إسحاق الإسفراييني .

أما ابن جني في « الخصائص » ـ وهو وشيخه أبو علي الفارسي معتزليان ـ فقد قال : (باب القول علىٰ أصل اللغة إلهام أم اصطلاح؟

هٰذا موضع محوج إلىٰ فضل تأمل ، غير أن أكثر أهل النظر علىٰ أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح ، لا وحي ولا توقيف ، إلاّ أن أبا علي رحمه الله تعالىٰ قال لي يوماً : هي من عند الله)[1] . وتأول كلام شيخه أبي علي ، بأن معناه أن الباري جلَّ وعلا أقدر آدم علىٰ أنْ واضع عليها .

وقال ابن جني مرة أنه تحيَّر في أمرها هل هي توقيفية أو اصطلاحية؟

أما أحمد بن فارس ـ وهو سنّي ـ فقال : إنها توقيفية . وقال القاضي أبو بكر الباقلاني : إن كل ذلك ممكن ـ أي التوقيف والاصطلاح ـ أو إنها خليط منهما .

فهٰذه نماذج من أقوال الفرق .

وأنبه علىٰ أن عباد بن سليمان الصيمري هو معتزلي ، وهو القائل : إن بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية ، قال بهٰذا القول كما يقول الآمدي أهل علم التكسير ، وهو علم يبحث عن الأحرف ودلالاتها .

فيجب أن ننبه إلىٰ أن للمعتزلة مذهبين : مذهب عباد بن سليمان الصيمري المتقدم ، ومذهب أبي هاشم القائل بالاصطلاح . وأن معتزليي أهل اللغة يميلون إلى الاصطلاح ، وسُنّييهم يميلون إلى التوقيف .

فهل أهل اللغة سابقون أو مسبوقون ، تابعون أو متبوعون؟

أما الصورة الذهنية الموضوع الكلام بإزائها . . فهو أمر يقتضي أن يكون الكلام بحسب الصور في الأذهان ، بغض النظر عن الماهيات الخارجية ، وبالتالي فكل شخص له صوره وتصوراته الذهنية التي يتكلم طبقاً لها ، والحقائق في الخارج لم تعد تحكم وتضبط الكلام .

ومعنىٰ ذلك أن تولد لغة بحسب كل متكلم ، وأهل الأصول اختلفوا في ذلك ، وفي النكرة بالخصوص ، فقال ابن الحاجب والرازي : إنها لا تكون إلاّ لصورة ذهنية لا لصورة خارجية .

---

(١) الخصائص (١/ ٤١ ـ ٤٢) .

وهـٰذه المسألة وهي : هل اللغة توقيفية أو اصطلاحية ما فائدتها؟

قال بعضهم : لا فائدة منها ، ومن الفضول ذكرها في علم الأصول ، وأنه خلاف طويل الذيل قليل النيل .

ولـٰكن بعضهم بنىٰ عليها مذهب مالك في استعمال كل صيغة لإيقاع الطلاق[1] ، فهو لو قال لزوجته : اسقني ماء أو قهوة ناوياً الطلاق . . لوقع ، فهو يقع بأي كلام مع النية ، فالنية وحدها لا تكفي ، وإنما لو ألبسها بأي لباس ، متمثلاً في لفظ ولو صوتاً . . لوقع الطلاق .

هـٰذا هو الصحيح عند المالكية ، وهو تصرف في اللغة يجعلهم لا يبتعدون عن مذهب أبي هاشم المعتزلي في الاصطلاحية .

قال صاحب مراقي السعود :

واللُّغَـةُ الـرَّبُّ لَهـا قَـدْ وضَعـا وعَـزْوُهـا لـلاصطـلاحِ سُمِعـا
يُبْنَـىٰ عَليـه القَلْـبُ والطَّـلاقُ بِكَـاسْقِنـي الشَّـرابَ والعِتَـاقُ

والقلب : هو جواز قلب الكلام بتسمية الفرس ثوباً والعكس ، ولـٰكن هل يحرم على المتكلم شرعاً أن يسمي ما شاء بدون ضوابط ، كتلك المعروفة في علم البلاغة من كناية واستعارة ومجاز مرسل؟

ذهب البعض إلىٰ تحريمه شرعاً ، واختلفوا فيها علىٰ ثلاثة أقوال كما ذكر السيوطي في « المزهر » ، ولـٰكنه ختم بكلام السبكي الذي يقول فيه : كيف يحرم بلا دليل .

وإذا كان يؤدي إلى اختلاط الأحكام . . فذلك أمر خارجي .

وهـٰذا هو الصواب ، فلو تركوها حرمة صناعية . . لكان أولى ، أو عقلية ؛ لأن اللغة كما نبه عليه الكيا الهراسي للاتصال ؛ لأن الإنسان لم يكن مكتفياً بنفسه في معاشه ومقوماته ، فلم يكن له بدٌّ من أن يسترفد المعاونة من غيره .

---

(١) وتم التنويه لذلك (ص ٢٨) .

معنىٰ ذلك أنْ لا بدَّ من اللغة لتعيين المقاصد الغائبة .

وأخيراً فإنه لا يوجد دليل قاطع ، ولا رأي حاسم في كون اللغة توقيفية أو اصطلاحية ، فأهم دليل هو ما تشير إليه الآية الكريمة من سورة البقرة : ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾ ، ولـٰكن أي أسماء ، وبأية لغة؟

والآثار التي وردت في ذلك ليست في الصحيح ، فأكثرها رواه أهل التفسير ؛ كابن جرير ، وأبي حاتم ، وابن المنذر ، عن ابن عباس : (علّمه اسم الصحفة والقدر ، وكل شيء حتى الفسوة والفسية) .

وأخرج عبد بن حميد ، وابن أبي حاتم في تفسيرهما ، من طريق السدي ، عمن حدثه ، عن ابن عباس قال : (عرض عليه أسماء ولده إنساناً إنساناً ، والدواب ، فقيل : هـٰذا الحمار ، هـٰذا الجمل ، هـٰذا الفرس) .

ورويت آثار كثيرة بهـٰذا المعنىٰ عن ابن عباس ، ومجاهد ، وعطاء ، وأخرج ابن جرير عن أبي زيد في تفسير الآية : (أسماء ذريته أجمعين) . وأخرج عن الربيع بن أنس قال : (أسماء الملائكة) .

وأخرج ابن أبي حاتم ، عن حميد الشامي قال : (علّم آدم أسماء النجوم) .

ولعل ما قاله القاضي أبو بكر الباقلاني من عدم الجزم بشيء في هـٰذه المسألة أولىٰ والله تعالىٰ أعلم .

* * *

المسألة الثالثة

هل تبثت اللغة بالقياس ، أو لا تثبت به ؟

المراد به استنباط اسم لآخر بقياس كالقياس الأصولي ، ومحل ذلك في اسم جنس مثلاً اشتمل علىٰ وصف كانت التسمية لأجله ، ووجد ذلك الوصف في شيء آخر ، هل تجوز تسميته باسم الجنس الآخر بناءً على الانقياس ، أو لا يجوز بناءً علىٰ عدمه وهو قياس معنوي ؟

وليس المراد القياس اللفظي في اللغة إذ أنه لا خلاف فيه من حيث المبدأ ، وإن كان أهل البصرة أعرق فيه من أهل الكوفة ، وبلغ أَوْجَهُ مع ابن جني وشيخه أبي علي الفارسي ، حيث قاس الأول حتىٰ في الاشتقاق الأكبر ، وليس في الصغير فقط .

أما القياس الذي نتحدث عنه : فقد عني به الفقهاء أكثر من غيرهم ، فقال به بعض الشافعية والمالكية .

وقال بعضهم : لا تثبت بالقياس ، وهو مذهب أبي حنيفة ، وفرَّق بعضهم بين الحقيقة ، فتثبت بالقياس ، وبين المجاز ، فلا يثبت به لضعفه .

وأوجز ذلك في « المراقي » بقوله :

هَلْ تَثْبُتُ اللغَةُ بِالقِيَّاسِ والثَّالِثُ الفَرقُ لَدىٰ أُناسِ
مَحَلُّهُ عِنْدَهُمُ المُشْتَقُّ ومـا عَدَاهُ جاءَ فيه الوَفْقُ

وذكر الطوفي في « شرح مختصر الروضة » عن جماعة من أهل اللغة قولها : إنها لا تثبت بالقياس ، وعن جماعة أخرىٰ قولها : تثبت بالقياس ، ومنهم

أبو الفتح عثمان بن جني في كتابه « المنصف » ، فأهل اللغة انقسموا إلىٰ فرقتين كانقسام الفقهاء .

ورأيت بعض الدكاترة الكرام نسب لابن جني القول بأن اللغة لا تثبت بالقياس ، ونقل نصاً من « الخصائص » يقول فيه : (إذا أدَّاك القياس إلىٰ شيء ما ، ثم سمعت العرب قد نطقت فيه بشيء آخر علىٰ قياس غيره . . فدع ما كنت عليه)[1] .

وهٰذا الكلام في القياس اللفظي المتعلق بالاشتقاق والتصاريف والإعراب ، ولا علاقة له بهٰذا الموضوع ، وهو القياس الذي يقابل بالنقل ؛ أي : السماع ، فهٰذا الكلام لا يدل علىٰ ما نحن بصدده .

نتيجة هٰذا الخلاف :

موقف الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالىٰ من مسألة الخمر ، فعنده أن الخمر خاصة بابنة الكرم ، وعرّفها : بأنها نبيذ العنب إذا اشتد وغلا وقذف بالزبد .

أما صاحباه فلم يشترطا القذف بالزبد ، وقليل غيرها ليس حراماً ، وإنما يحرم منه ما أسكر ، أي القدح الأخير (الكأس الأخيرة) . ولا حدَّ فيه إلاّ إذا أسكر ، ويصح بيعها علىٰ تفصيل عندهم في المشروبات ، وللحنفية حجج أخرىٰ غير اللغوية من الآثار والأحاديث ، لٰكنهم تمسكوا بالحجة اللغوية في مواجهة الجمهور الذي يرىٰ أنّ الخمر تطلق علىٰ كل مسكر ، سواء كان من الذرة أو الشعير أو غيرهما .

والجمهور بين قائل بانقياس اللغة ، وبين معمم للفظ الخمر باعتبارها تشمل كل مسكر لغة .

فالذين قالوا بالقياس قالوا : إنّ الخمر مشتقة من (خَمَرَ) ؛ أي : سَتَرَ ؛ لأنها تغطي العقل وتستره . أو من الاختمار ، لاختمارها ؛ أي : نضجها ، أو

---

(١) الخصائص (١/ ١٢٥) .

من المخامرة بمعنى المخالطة ؛ لأنها تخامر العقل ، أي : تخالطه .

وللجمهور حجتهم من السنّة التي قدموها كحجة لغوية ، وأصرحها الحديث الذي رواه مسلم : « كل مسكر خمر وكل خمر حرام »[1] .

ولـٰكن الحنفية ساقوا حججهم اللغوية كالتالي :

الخمر عند العرب هي ابنة العنب ، ولا تعمّ غيرها ؛ اعتماداً علىٰ (فقه اللغة) حسب عبارة مرتضى الزبيدي في « التاج » وهو حنفي .

وعلىٰ (إجماع أهل اللغة) حسب عبارة صاحب « المنح » وهو حنفي ، نقل عبارته ابن عابدين في « الحاشية » وتأولوا الحديث وهو : « كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام » بأنه مجاز ؛ لأن الخمر حقيقة في ابنة العنب ، وأمّا غيرها فله اسم ، كالباذق ـ وهو عصير عنب طبخ طبخاً خفيفاً فظل شديداً ، والمثلث : وهو ما طبخ حتىٰ ذهب ثلثه ، والجعة : وهي نبيذ الشعير عن أبي عبيد ، وقال غيره : شراب من الشعير والحنطة يسكر ؛ فإطلاق الخمر علىٰ غيرها مجاز يحمل عليه الحديث .

زاد ابن عابدين تعليقاً علىٰ كلام صاحب « المنح » : إنّ الحديث يحمل علىٰ بيان الحكم ؛ لأنه صلى الله عليه وسلم بعث لبيانه ، لا بيان الحقائق ـ أي اللغوية ـ واللغويون هنا لم يضعوا السلاح ، بل هبّ ابن سيده لنجدة الأحناف قائلاً : (إنّ الخمر لا تطلق علىٰ غير بنت العنب ، وإطلاقها علىٰ غيرها تسمح) علىٰ حد عبارته .

أما أبو حنيفة الدينوري اللغوي النباتي : فقال : (إن الخمر عامة ، فقد تكون من الحبوب) وهـٰكذا خالف أبو حنيفة اللغوي أبا حنيفة الفقيه .

ولجَّ النـزاع حيث توسع الجمهور لإدخال النباش في مسمى السارق ، وردَّ

---

(1) حديث ابن عمر رواه مسلم (٢٠٠٣) ، وأبو داوود (٣٦٧٩) وغيرهم ، انظر « إرواء الغليل » (٨/ ٤٠) .

الحنفية بأن هٰذا له اسم يختص به ، وأن اللغة لو كانت تثبت قياساً . لسمي الأحمر من غير الخيل كميتاً ، ولسمي الجمل ضيغماً ، وهو اسم الأسد من الضغم ، وهو العضُّ بشدّة .

وأجاب مثبتو القياس بأن هٰذه الأسماء موضوعة للجنس والصفة معاً ، فالكميت لم يسمّ كذلك لمجرد لون الحمرة ، ولٰكن لكونه فرساً متصفاً بالحمرة .

وأخيراً فإن الأحناف استحبوا قتل ابنة العنب بمزجها بالماء ، أو الطبخ علىٰ حد قول الأخطل :

فَقُلْتُ اِقتُلوها عَنكُمُ بِمِزاجِها ... وحَبَّ بِها مَقتولَةً حينَ تُقتَلُ

وليس علىٰ رأي حسّان بن ثابت رضي الله عنه الذي دعا على الساقي بالقتل ؛ لأنه قتل الخمر وذلك في جاهليته حيث يقول :

إنَّ الَّتي ناوَلتَني فَرَدَدتُها ... قُتِلَت قُتِلتَ فَهاتِها لَم تُقتَلِ

كِلتاهُما حَلَبُ العَصيرِ فَعاطِني ... بِزُجاجَةٍ أَرخاهُما لِلمَفصِلِ

بِزُجاجَةٍ رَقَصَت بِما في قَعرِها ... رَقَصَ القَلوصِ بِراكِبٍ مُستَعجِلِ

تلك هي الخمر عند الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه التي يرىٰ أنها مورد الآية الكريمة : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴾ فلا يسلم تخصيصه .

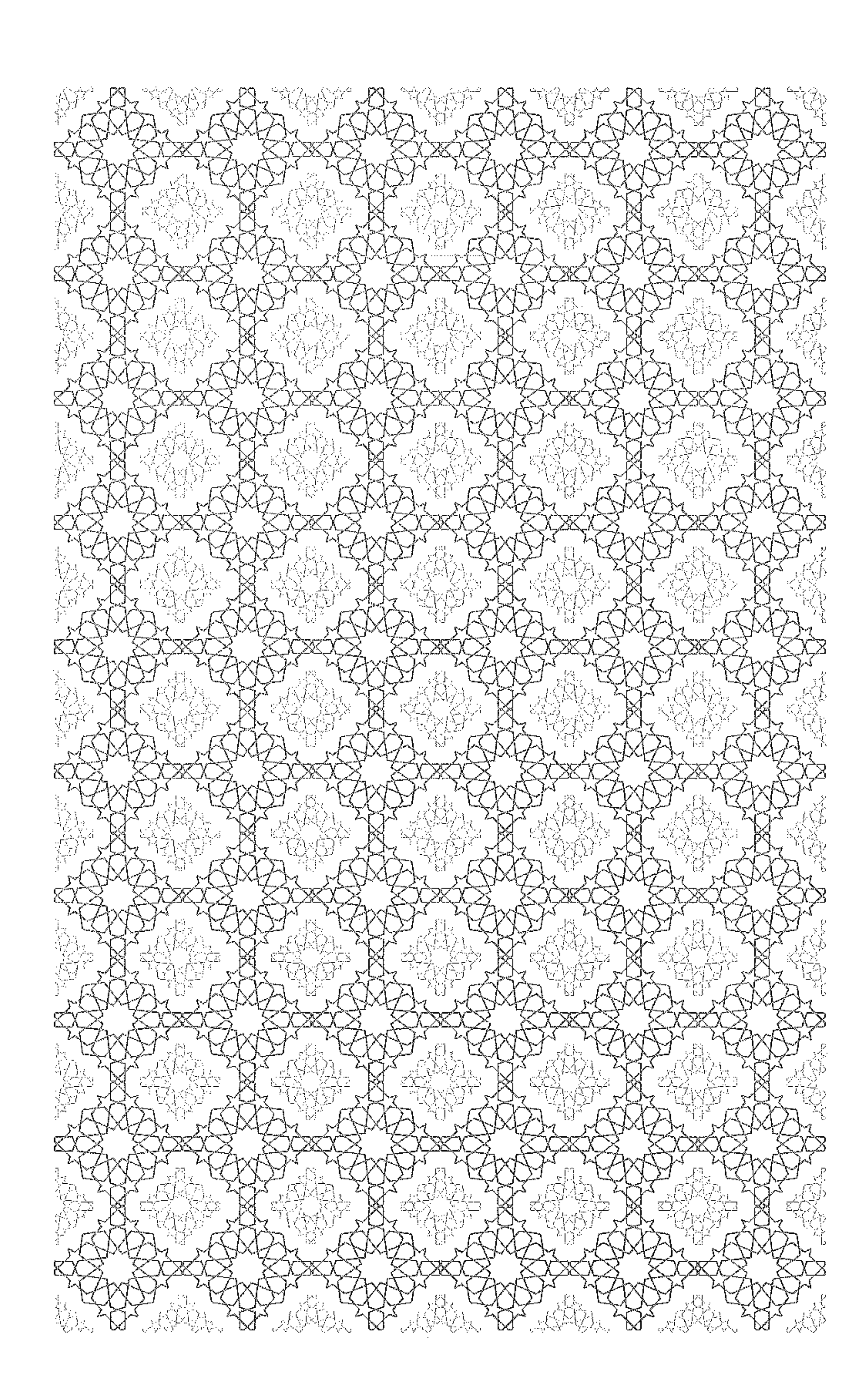
وقد ألحقوا بابنة العنب نبيذ التمر ؛ لحديث : « الخمر من هاتين » ، ونعلم أن الحنابلة لا يجيزونها إذا خللت بفعل فاعل كما يجيزها الحنفية .

* * *



الجزء الأوّل

دَلَالَاتُ الأَلْفَاظِ



مُقدّمَة

الدلالات : جمع دلالة ، مثلثة الدال ، من (دلَّه ودلَّ عليه) ، إذا أرشد ، والدليل : المرشد .

واصطلاحاً : هي وضع الشيء بحيث يفهم منه شيء آخر .

والأصوليون والفقهاء خاضوا معترك الدلالات باعتباره المقصود أولاً وبالذات من علم الأصول ؛ لأنه بمنزلة التصور الذي يسبق التصديق ضرورة عند المنطقيين ، وأقاموا شجرة الدلالات بفروعها وأغصانها وعساليجها[1] ، ووضعوا لكل غصن وغُصين علامة ، هي عبارة عن لقب يتميز به ، وذلك في شكل متدرج ، كما تتدرج من أصل الشجرة إلىٰ أغصانها ، إلىٰ أكثر من ثلاثين لقباً بعد حذف التكرار .

* * *

---

(١) **العساليج** : ما لان واخضر من قضبان الشجر والكرم أول ما ينبت .

دلالة اللغة وما نشأ عنها من تولد الدلالات

اللغة :

هي الألفاظ الموضوعة للمعنى ، ومدلول الألفاظ ـ مفردة أو مركبة ـ هو المعنى ، وهو مأخوذ من العناية ؛ أي : قصد المتكلم ، وهو المفهوم ، مأخوذ من فهم السامع ، فهما متحدان بالذات ، مختلفان بالاعتبار .

ومن هنا نشأت الدلالات الأخرى ، وبدأت عملية التوالد والتفاوت بين مولدي الدلالات .

فقد قسّمها الجمهور قسمة أولى : إلىٰ منطوق : وهو ما يفهم من الألفاظ في محل النطق ، وإلىٰ ما يفهم لا في محل النطق فسموه مفهوماً .

وذلك التفات إلىٰ أن المتكلم لا يعني فقط ما يتلفظ به ، ولٰكن أيضاً ما لا يتلفظ به ؛ لأنه اختار أن يتلفظ ، واستبعد ما لم يتلفظ به ، فهٰذا تكليم لقصد المتكلم عن طريق لفظه ، إلاّ أن الحنفية ـ وهم الذين عرفوا برفضهم لدلالة ما ذكر علىٰ ما لم يذكر ؛ لأن المسكوت عنه لا حكم له ـ قسّموا الدلالات إلى : دلالة اللفظ ، ودلالة النظم .

ثم بدأت عملية التوليد التي تخضع للحصر العقلي والمنطقي من جهة ، والحكم الاستقرائي من جهة أخرى ، كل ذلك في محاولة لتوصيف الظاهرة اللغوية من حيث تطور الدلالة إلىٰ حقيقة وضعية ، وحقيقة عرفية ، وحقيقة شرعية ، ومجاز ، وهٰذه الألقاب الأربعة تندرج تحت التطور .

فالمنطوق عند الجمهور ينقسم إلىٰ ثلاثة أقسام في قسمة منطقية :

فهو إما أن يدل على المعنىٰ **مطابقة** . . **فهو نص** .

أو **تضمناً** . . **فهو ظاهر** .

أو **التزاماً** . . **فهو اقتضاء** ، إذا قصد المحذوف ، وكان ضرورة لصدق الكلام أو صحته ، أو **إشارة** إذا لم يقصد ، أو **إيماء** إذا كان مقصوداً ، ولم يكن فيه حذف .

ويطلق على اللقبين الأولين لقب المحكم .

وأما المفهوم : فيشتمل علىٰ مفهوم الموافقة ، ويسمى : تنبيه الخطاب ، وفحوى الخطاب ، وهو إعطاء المسكوت عنه حكم المنطوق من باب أولىٰ في النفي أو الإثبات ؛ لأنه أحق من المذكور بالمعنى الذي يقصد إليه المتكلم ، أو أنه مساوٍ له ، ويدعىٰ بلحن الخطاب .

ومفهوم المخالفة ـ ويسمىٰ دليل الخطاب ـ فهو الحكم للمسكوت عنه بعكس حكم المنطوق ؛ إن كان حكم المنطوق إثباتاً . . فالنفي يحالف المسكوت عنه ، وإن كان نفياً . . فالإثبات يلزم المسكوت عنه .

ثم يقابل الظهور وعلى العكس منه المجمل ، وهو ما استوت فيه الاحتمالات فلم يظهر له معنى ، والمجمل مستبعد من المنطوق ؛ لأن السامع لا يفهم المراد منه ، وأنا أرىٰ أنه من المنطوق إلىٰ حد ما ؛ إذ أن حده ينطبق عليه ، فالمجمَل يعرفه المجمِل[(١)] .

أما الحنفية . . فهم يقسمون اللفظ من حيث الدلالة اللفظية إلىٰ أربعة ألقاب : محكم ومفسر بالإضافة إلى النص والظاهر ، ومن حيث دلالة النظم إلى : عبارة النص : وهي دلالته على المعنى الذي يقصده المتكلم ، وإشارة النص : وهي ما لم يقصد ، واقتضاء النص ، ودلالة النص ، وهي دلالة الوفاق .

---

(١) **المجمِل** : بكسر ما قبل آخره ، اسم الفاعل من (أجمل) .

وما يقابل الألقاب الأربعة لجهة الغموض وهو : الخفاء : وهو ما خفي معناه ، والإشكال ، والإجمال ، والتشابه .

وعن الظهور تتولد دلالات أخرىٰ هي : دلالات العام ويقابله الخاص ، والمطلق ويقابله المقيد ، ودلالة الأمر ، ودلالة النهي ، علىٰ خلاف يترجح بين الوقف لاضطراب الدلالة وتوقفها على القرائن ؛ لكونها مجملة ، وبين ظهور الأول في الوجوب ، والثاني في الحرمة .

وهناك ما ليس دلالة ، كبيان المجمل وتأويل الظاهر ، فهـٰذه ألقاب ليست من الدلالات المستقلة ، بل هي عملية تداع بين النصوص ، يعمل المجتهد بعضها في بعض ، بالإضافة إلى القرائن ؛ لتوضيح المراد من المجمل . . فيكون بيانا ، وترجيح المعنى الخفي للظاهر بأدوات الترجيح . . فيكون تأويلا .

كانت هـٰذه صورة موجزة لمشهد الدلالات الذي تمثل اللغة جِذم شجرته[1] ، ويمثل الزواج بين اللفظ والمعنىٰ منبت أرومته ، إذ أن العلاقة بين لفظ المتكلم وما يعنيه بهـٰذا اللفظ الذي سميناه بالمعنى . . هي منطلق الدلالات التي تدور علىٰ ثلاثة محاور ، هي : المساواة بين المدلول والدال في أصل الوضع ، وهو المطابقة .

وعدم المساواة ، بحيث يكون المدلول جزءاً ضِمنَ كُلٍّ ، وهو ما يسمىٰ بالتضمن .

أو يكون المدلول خارج دائرة الدال وضعاً ، إلا أن له دلالة عليه من خلال علاقة الملازمة ، وهـٰذه دلالة الالتزام .

وهـٰذا هو المحور الأول الذي يدور حول التماهي بين الدال والمدلول ، وسنشير إليه في بحث المنطوق .

أما المحور الثاني : فيدور حول الثبوت والتطور في العلاقة بين اللفظ

---

(١) **الجذم** : أصل الشيء ، وكذا يقال في **الأرومة** .

والمعنى ، إذ إن اللفظ له دلالة في وضعه الأول ، إلا أن عامل الزمن والاستعمال أثر في هـٰذه الدلالة ، وتلك هي ظاهرة تطور الدلالة .

وأما المحور الثالث : فهو الدوران بين الوضوح والغموض في علاقة اللفظ بالمعنى .

تلك هي المحاور الثلاثة التي تدور عليها دلالات الألفاظ .

وسنبدأ من المحور الثاني وهو : **الدلالة من حيث تطور العلاقة بين اللفظ والمعنى** .

* * *

الدلالة من حيث تطور العلاقة بين اللفظ والمعنى

قسّم الأصوليون الدلالة إلى :

وضعية : وهي ما دل عليه اللفظ في أصل الوضع ، وهي الحقيقة .

وإلىٰ **عرفية** : وهو ما دل عليه الاستعمال العرفي ، وذلك يعني : أن أهل زمن ما بدون أن يقطعوا صلتهم باللغة قصَروا لفظاً علىٰ بعض أفراده ـ كالدابة ـ وتصرفوا فيه تصرفاً ما يقتضيه ترتيب أحكامه ، فلم تعد مرسلة منطلقة كما كانت .

وإلىٰ **شرعية** : وهي الألفاظ التي وضعها الشارع ، أو تصرف فيها بزيادة شروط وضوابط .

وإلىٰ **مجازية** ، وإن كان البعض يطلق المجاز على النوعين السابقين ، وعلى المرسل الذي علاقته مرسلة ، والاستعاري الذي علاقته الشبه ؛ بناءً علىٰ أن القسمة ثنائية :

الحقيقة : وهي الوضع اللغوي الأصلي .

والمجاز : وهو ما تجاوز لأمرٍ ما ذلك الوضعَ ليولد معنىٰ جديداً ؛ توسيعاً لمدلول اللفظ ، أو تضييقاً لمجاله .

الحقيقة

الحقيقة : هي فَعِيلَة ، من حق الشيء إذا ثبت ، والتاء فيها للمبالغة ـ كما يرى البعض ـ وهي فعيلة بمعنىٰ فاعلة .

أما الحقيقة في المعنى الاصطلاحي : فهي استعمال اللفظ في معناه الأصلي الذي وضع له .

قال في « التاج » : (والحقيقة : ما أقر في الاستعمال علىٰ أصل وضعه . وقيل : هي اسم لما أريد به ما وضع له ، فعيلة من حق الشيء إذا ثبت ، بمعنىٰ فاعلة ، والتاء فيه للنقل من الوصفية إلى الاسمية كما في العلاّمة[1] ، لا للتأنيث ، وقال بعضهم : إنَّ ما به الشيء هو هو باعتبار حقيقته حقيقةٌ ، وباعتبار شخصه هويةٌ ، ومع قطع النظر عن ذلك ماهيةٌ .

وهو ضد المجاز ، وإنما يقع المجاز ويعدل إليه عن الحقيقة لمعانٍ ثلاثة ، وهي : الاتساع ، والتوكيد ، والتشبيه ، فإن عدمت هـٰذه الأوصاف . . كانت[2] الحقيقة ألبتة)[3] . وهو كلام نفيس ، نقلناه بكامله .

قال الطوفي في « شرح مختصر الروضة » : (الحقيقة : فعيلة من الحق ، وهو الثابت ؛ لأن نقيضه الباطل ، وهو غير ثابت .

وسمي اللفظ المستعمل فيما وضع له : حقيقة ؛ لثبوته علىٰ ما وضع له ، ولم ينقل عنه) .

وعرفها في المتن بقوله : (الحقيقة : وهو اللفظ المستعمل بدلاً من استعمال اللفظ ؛ لأن المدلول هو اللفظ ، لا استعمال اللفظ) .

ـ الحقيقة العرفية :

هي كما يقول الطوفي في « شرح مختصر الروضة » ، والغزالي في « المستصفى » : أن يوضع الاسم لمعنىٰ عام ، فيخصص عرف الاستعمال ذلك الاسم ببعض مسمياته ، أو يصير الاسم شائعاً في غير ما وضع له أولاً ، بل فيما هو مجاز ، كلفظ الغائط .

والدلالة العرفية لها أهميتها القصوى ؛ لأنها تطور إيجابي في اللغة ، وقد

---

(١) فتاء (علاّمة) لزيادة المبالغة لا للتأنيث ، وبغير تضعيفٍ للاّم كالكلمة المشروحة تماماً .
(٢) (كانت) هنا تامة بمعنىٰ (وجدت) .
(٣) الزبيدي في « تاج العروس » (٦/٦-٣١) .

لاحظ ذلك الأصوليون والفقهاء ، ولـٰكن المدرسة الشافعية ظلت محافظة بقوة على اللغة ، وكأنها متعبدة بالألفاظ في عقود المعاملات ، مع محاولة بعضهم التخفيف من غلوائها ، ويمثل طرفي المدرسة ؛ القاضي حسين المروروذي الذي ذهب إلىٰ أن الحقيقة الوضعية مقدمة ، عملاً بالوضع اللغوي في حالة معارضتها للحقيقة العرفية ، أما البغوي . . فيرىٰ تقديم الدلالة العرفية .

قال الرافعي في الطلاق : (وإن تطابق العرف والوضع . . فذاك ، وإن اختلفا . . فكلام الأصحاب يميل إلى الوضع ، والإمام والغزالي يريان اعتبار العرف) .

وقال في الأيمان ـ ما معناه ـ : (إنْ عمت اللغة . . قدمت على العرف) .

وقال غيره : (إن كان العرف ليس له في اللغة وجه ألبتة . . فالمعتبر اللغة ، وإن كان له فيه استعمال . . ففيه خلاف ، وإن هجرت اللغة حتىٰ صارت نسياً منسياً . . قدم العرف) .

ومن مسائلهم : قول ابن سريج بجواز إعطاء الناقة لو قال : أعطوه بعيراً ؛ لاندراجها فيه لغة .

ووجدتُ فيها بيتاً يظهر فيه التوليد :

لا تَشربي لَبَنَ البَعيرِ وَعِندَنا ... ماءُ الزَّبيبِ وَناطِفُ المعصارِ

والبعير أيضاً : الحمار عند بعضهم ، وفسر به : ﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمۡلُ بَعِيرٍ﴾ .

وقد نبّه الرافعي علىٰ تأصيل موقف الشافعي بقوله : (إنه يتبع اللغة تارة ، وذلك عند ظهورها وشمولها ، وهو الأصل ، وتارة يتبع العرف) .

ومن اهتمام الشافعية بالألفاظ قولهم : لو عقد الإجارة بلفظ البيع فقال : بعتك منفعة هـٰذه الدار شهراً . . فالأصح لا ينعقد ؛ نظراً للفظ ، وقيل : ينعقد ؛ نظراً للمعنى .

وكذلك البيع من البائع قبل القبض يصح ، ويكون فسخاً ؛ اعتباراً بالمعنى ، والأصح لا ؛ نظراً إلى اللفظ ، مع أن السبكي اعتبره إقالة ، أما القاضي حسين . . فقد أخرجه علىٰ قاعدة اعتبار اللفظ ، واعتبار المعنى .

نصَّ علىٰ ذلك السيوطي في « الأشباه والنظائر »[1] .

أما المالكية والحنابلة : فهم أكثر تمسكاً بالحقيقة العرفية من الحقيقة الوضعية ، قال الزرقاني عند قول خليل : عرف قولي ؛ لأنه غالب قصد الحالف ، ولأن كل متكلم بلغة يجب حمل كلامه على المعنى الذي يستعمل أهل تلك اللغة فيه ذلك اللفظ ، ـ قاله ابن عبد السلام ـ كاختصاص الدابة بالحمار بمصر ، وبأنثاه في قفصة ، وبالفرس في العراق ، قاله ابن فرحون ، وظاهره وإن لم يكن الحمار من مراكبه ؛ إذ الفرض عدم النية ، دون الخيل والبغال ، واختصاص المملوك بالأبيض دون غيره ، واختصاص الدرهم بالنحاس دون الفضة ، وإنما قدم العرف القولي على المقصد اللغوي ؛ لأن العرف القولي بمنزلة الناسخ ، وهو مقدم على المنسوخ[2] .

وقال الحافظ ابن رجب في قواعده[3] :

القاعدة الحادية والعشرون بعد المئة : في تخصيص العموم بالعرف ، وله صورتان : إحداهما : أن يكون غلب استعمال الاسم العام في بعض أفراده حتىٰ صار حقيقة عرفية ، فهـٰذا يخص العموم بلا خلاف ، فلو حلف : لا يأكل شواء . . اختصت يمينه باللحم المشوي دون البيض وغيره مما يشوى ، وكذلك لفظ الدابّة ، والسقف ، والسراج ، والوتد ، لا يتناول إلاّ ما يسمىٰ في العرف كذلك ، دون الآدمي ، والسماء ، والشمس ، والجبل ، فإن هـٰذه التسمية فيها هجرت حتىٰ عادت مجازاً .

---

(١) السيوطي في « الأشباه والنظائر » (ص٦٦ـ٦٧) .
(٢) الزرقاني في « شرح المختصر » (٣/ ٦٩) .
(٣) ابن رجب في « القواعد » (ص٢٧٤) .

ويعتبر الحنفية الحقيقة العرفية ، قال ابن عابدين تعليقاً على الأصل عند قوله : (الأيمان مبنية على الألفاظ) ؛ أي : الألفاظ العرفية ، بقرينة ما قبله ، واحترز به عن القول ببنائها علىٰ عرف اللغة ، أو عرف القرآن ، ففي حلفه : لا يركب دابة ، ولا يجلس علىٰ وتد . . لا يحنث بركوبه إنساناً ، وجلوسه علىٰ جبل ، وإن كان الأول في عرف اللغة دابة ، والثاني في القرآن وتداً كما سيأتي .

وقوله : (لا على الأغراض) أي : المقاصد والنيات ، احترز به عن القول ببنائها على النية ، فصار الحاصل أن المعتبر إنما هو اللفظ العرفي المسمى ، وأما غرض الحالف : فإن كان مدلول اللفظ المسمى . . اعتبر ، وإن كان زائداً على اللفظ . . فلا يعتبر ، ولهـٰذا قال في « تلخيص الجامع الكبير » : وبالعرف يخص ، ولا يزاد ، حتىٰ خص الرأس بما يكبس ، ولم يرد الملك في تعليق طلاق الأجنبية بالدخول ، ومعناه : أن اللفظ إذا كان عاماً . . يجوز تخصيصه بالعرف ، كما لو حلف لا يأكل رأساً . . فإنه في العرف : اسم لما يكبس في التنور ، ويباع في الأسواق ، وهو رأس الغنم دون رأس العصفور ونحوه ، فالغرض العرفي يخصص عمومه ، فإذا أطلق . . ينصرف إلى المتعارف ، بخلاف الزيادة الخارجة عن اللفظ)[1] .

قال الحصكفي في « الدّر المختار » : (الأصل أن الأيمان مبنية عند الشافعية على الحقيقة اللغوية ، وعند مالك على الاستعمال القرآني ، وعند أحمد على النية ، وعندنا على العرف ، ما لم ينو ما يحتمله اللفظ ، فلا حنث في « لا يهدم بيتاً » ببيت العنكبوت إلا بالنية)[2] .

وقد قدمنا ما في مذهب مالك وأحمد من اعتبار العرف القولي .

ـ الحقيقة الشرعية :

اختلف العلماء في التعبير عن تصنيفها ، فبعضهم جعلها حقيقة في مدلولها ،

---

(١) ابن عابدين في « الحاشية » (٣/ ٧٢) .

(٢) المصدر السابق .

وبعضهم جعلها مجازاً ، وبعضهم جعلها مجملة تحتاج إلىٰ قرينة زائدة لبيان دلالتها .

قال الجصاص الرازي في تقسيمه للمجمل : (وهو علىٰ قسمين :

أحدهما : ما يكون إجماله في نفس اللفظ ، بأن يكون اللفظ في نفسه مبهماً غير معلوم المراد عند المخاطبين .

والقسم الآخر : أن يكون اللفظ مما يمكن استعماله لو خلينا وما يقتضيه ظاهره ، إلاّ أنه يصير في معنى المجمل بما يقترن إليه مما يوجب إجماله من لفظ أو دلالة .

فأما القسم الأول : فنحو قوله تعالى : ﴿ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ ﴾ ﴿ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ﴾ ، ﴿ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴾ .

وقول النبي صلى الله عليه وسلم : « أُمِرتُ أن أقاتل الناس حتىٰ يقولوا : لا إلـٰه إلاّ الله ، فإن قالوها . . فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلاّ بحقها »[1] .

وقوله صلى الله عليه وسلم : « يأتي على الناس زمان يؤتمن فيه الخائن ، ويخوّن فيه الأمين ، ويتكلم فيه الرويبضة ، قيل : يا رسول الله ؛ وما الرويبضة ؟ قال : سفيه القوم يتكلم في أمر العامة ») . هـٰكذا نقل الجصاص الحديث .

ورواية ابن ماجه عن أبي هريرة : « سيأتي على الناس سنوات خدّاعات ، يصدق فيها الكاذب ، ويكذب فيها الصادق ، ويؤتمن فيها الخائن ، ويخون فيها الأمين ، وينطق فيها الرويبضة ، قيل : وما الرويبضة ؟ قال : الرجل التافه في أمر العامة »[2] .

قال في « الزوائد » : في إسناده إسحاق بن أبي الفرات ، قال الذهبي في « الكاشف » : (مجهول) .

---

(١) البخاري (٢٥) ، مسلم (٢٠) .

(٢) رواه ابن ماجه (٤٠٣٦) .

وقيل : منكر ، وذكره ابن حبان في « الثقات » ، وأخرجه أحمد بلفظ مختلف[1] ، ولنرجع إلىٰ نقل الجصاص :

(وقد كان السامعون من أهل اللغة ، ولم يعرفوا معناه حتىٰ بيَّنه لهم بعد سؤالهم إياه ، وكقول القائل : أعط زيداً حقه ؛ فهٰذا هو المجمل الذي إجماله في نفس اللفظ ، ولا سبيل إلى استعمال حكمه إلاّ ببيان من غيره .

ومن هٰذا الضرب أسماء الشرع الموضوعة فيه لمعانٍ لم تكن موضوعة لها في اللغة ، نحو « الربا » ؛ في اللغة : الزيادة ، يقال : أربىٰ فلان علىٰ فلان في القول أو الفعل ، والرابية : هي الأرض المرتفعة الزائدة علىٰ ما يليها .

وهو في الشرع اسم لمعانٍ أخر غير ما كان اسماً له في اللغة ، قال النبي صلى الله عليه وسلم : « إنما الربا في النسيئة »[2] .

وقال عمر رضي الله عنه : إن من الربا أبواباً لا تخفى ،منها : السلم في السن . وقال عمر أيضاً : إن آية الربا من آخر ما نزل من القرآن ، وإن النبي صلى الله عليه وسلم توفي قبل أن يبينه لنا ؛ فدعوا الربا والريبة .

وكان عمر من أهل اللسان ، ولم يكن محتاجاً إلى البيان فيما كان طريق استدراكه اللغة ، وأخبر مع ذلك أن لفظ الربا كان مفتقراً إلى البيان ؛ إذ كان لفظاً شرعياً قد أريد به ما لا ينتظمه الاسم من طريق اللغة .

والزكاة : هي النماء ، يقال : زكا الزرع ، إذا نما .

والصوم : الإمساك والكف عن الشيء ، قال الله تعالى : ﴿ إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا ﴾ يعني صمتاً .

وقال امرؤ القيس :

---

(١) أحمد من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه (٣/ ٢٢٠) .

(٢) من حديث أسامة بن زيد ، رواه البخاري ، ومسلم ، والنسائي ، وابن ماجه ، والطحاوي ، والبيهقي ، وأحمد . ولفظ البخاري « لا ربا إلا في النسيئة » . « إرواء الغليل » (٥/ ١٨٨) .

فَدَعها وَسَلِّ الهَمَّ عَنكَ بِجَسرَةٍ ذَمـولٍ إِذا صـامَ النَهـارُ وَهَجَّـرا

وقال النابغة :

خَيـلٌ صِيـامٌ وَخَيـلٌ غَيـرُ صـائِمَـةٍ تَحتَ العَجاجِ وَأُخرىٰ تَعلُكُ اللُجُما[(١)]

والصلاة : الدعاء في اللغة ، قال الله تعالى : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا ﴾ .

وقد أريد بهـٰذه الأسماء معان لم يكن الاسم موضوعاً لها في اللغة ، فمتىٰ ورد شيء من هـٰذه الألفاظ مطلقاً ، ولم يكن المراد بها إشارة إلىٰ معهود . . فهو مجمل محتاج إلى البيان .

وقد كان شيخنا أبو الحسن الكرخي رحمه الله يقول في قوله تعالى : ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا ﴾ : إنه من المجمل ، لا يصح الاحتجاج به ؛ لتعليق الحكم فيه بمعان لا ينتظمها الاسم ، وهو ليس عبارة عنها ، من نحو المقدار والحرز ، فصار كاسم الصلاة ، والزكاة ، والصوم ، ونحوها ؛ لتعلق الحكم بمعان لم يكن موضوعاً لها في اللغة) .

إن كلام الجصاص يشرح وجهة نظر الحنفية التي تعتبر الحقيقة الشرعية مجملة .

أما غيرهم : فقد اعتبر الحقيقة الشرعية ، إلاّ أنهم اختلفوا في كون وضوحها من جهة وضع الشرع ، أو من جهة الوضع اللغوي ؟

فقال بعضهم : إنها نقلت عن وضعها اللغوي وانقطعت منه ، وأصبح لها وضع جديد هو وضع الشارع .

وقال بعضهم : إن الشارع استعملها في معناها اللغوي دون أن ينقلها ، بل تصرف بالشروط التي أضافها إليها ، وأحاطها بها .

وفي رأينا : أن الحقيقة الشرعية هي عرفية ؛ أي : أنها استعمال عرفي

(١) قال الأصمعي : (إنه من منحول خلف الأحمر) .

للشارع ؛ إذ أنه بالرجوع إلى التاريخ اللغوي . . نجد أن كثيراً من الألفاظ تطورت معانيها تطوراً ملحوظاً دون أن تفقد أصل معناها ، وذلك بظهور الإسلام الذي كان تـثويراً لغوياً حقيقياً .

ويمكن تقسيم ذلك إلىٰ صنفين :

الصنف الأول : هو تطوير يكاد يشمل أكثر اللغة ، حيث انتقلت من المحسوسات إلى المعنويات ، ومن المرئيات إلى الماورائيات .

فالشارع طور الاستعمال العرفي للغة ، فما كانت العرب تعرف النفاق ، بل كانت تعرف النافقاء لجحر اليربوع ، وما كانت تعرف الفسق ، بل فسقت الرطبة إذا خرجت عن قشرتها .

وما كانت تعرف الأدب ، بل كانت تعرف الآدب لصاحب المأدبة ، قال طرفة :

نَحنُ في المَشتاةِ نَدعو الجَفَلَى ... لا تَـرى الآدِبَ فينـا يَنتَقِـر

وكانت تقول : جمل فقيه إذا كان بصيراً بالضراب ، وهـٰذا كثير .

أما **الصنف الثاني** : فهي ألفاظ تطلق علىٰ شعائر دينية أصبحت أعلاماً لها ، وهـٰذه تصرف الشرع فيها ، ولـٰكن بنفس الطريقة التي يتصرف فيها العرف الاستعمالي العربي في نقل الشيء عن معناه الأصلي لمعنىٰ مجاور ؛ لكونه يشتمل عليه ، كتسمية الصلاة دعاء ، وهـٰذا من المجاز المرسل ، وهو تسمية الشيء بجزء منه ، أو قصر اللفظ علىٰ بعض أفراده ، كالصوم الخاص ، وهو أصلاً للإمساك بصفة عامة .

وللمح الأصل اللغوي لهـٰذه الألفاظ ، وترددها بينه وبين ما نقلت إليه شرعاً . اختلف العلماء في محمل قول النبي صلى الله عليه وسلم : (« إني صائم » عندما سأل أهله : « هل عندكم شيء ؟ » فقالوا : لا) . فاستدل به بعضهم علىٰ جواز إحداث النية في النهار ، وحمل الصوم على المعنى الشرعي .

وقال بعضهم : بل هو محمول علىٰ معناه اللغوي ؛ أي : لا آكل ولا أشرب ، وهو جزء من حديث عائشة رضي الله عنها ، رواه مسلم[1] .

وجنح ابن فارس اللغوي إلى استقلال الحقيقة الشرعية ، فقال : (كانت العرب في جاهليتها علىٰ إرث من إرث آبائهم ؛ في لغاتهم ، وآدابهم ، ونسائكهم ، وقرابينهم ، فلما جاء الله تعالىٰ بالإسلام حالت أحوال ، ونسخت ديانات ، وأبطلت أمور ، ونقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلىٰ مواضع أخر بزيادة زيدت ، وشرائع شرعت ، وشرائط شرطت ، فعفى الآخر الأول. . . ، فكان مما جاء به الإسلام. . ذكر المؤمن ، والمسلم ، والكافر ، والمنافق ، وإن العرب إنما عرفت المؤمن من الإيمان ، وهو التصديق ، ثم زادت الشريعة شرائط وأوصافاً بها سمي المؤمن بالإطلاق مؤمناً ، وكذلك الإسلام والمسلم ، إنما عرفت منه إسلام الشيء ، ثم جاء في الشرع من أوصافه ما جاء ، وكذلك لا تعرف من الكفر إلاّ الغطاء والستر ، فأما المنافق. . فاسم جاء به الإسلام لقوم أبطنوا غير ما أظهروه ، وكان الأصل من نافقاء اليربوع ، ولم يعرفوا في الفسق إلاّ قولهم : فسقت الرطبة إذا خرجت من قشرها ، وجاء الشرع بأن الفسق الإفحاشُ في الخروج عن طاعة الله تعالى .

ومما جاء في الشرع الصلاة ، وأصله في لغتهم الدعاء ، وقد كانوا يعرفون الركوع والسجود ، وإن لم يكن علىٰ هـٰذه الهيئة ، قال أبو عمرو : أسجد الرجل : طأطأ رأسه وانحنى ، . . . وأنشد :

فقلن لَهُ أَسْجِدْ لِلَيْلَىٰ فأسجَدا

يعني : البعير إذا طأطأ رأسه لتركبه .

. . . وكذلك الصيام ، أصله عندهم الإمساك. . . ، ثم زادت الشريعة النيّة ، وحظرت الأكل ، والمباشرة ، وغيرها من شرائع الصوم ، وكذلك الحج ، لم

---

(١) مسلم (١١٥٤) ، الترمذي (٧٣٣) .

يكن فيه عندهم غير القصد. . . ، ثم زادت الشريعة ما زادته من شرائط الحج وشعائره ، وكذلك الزكاة ، لم تكن العرب تعرفها إلاّ من ناحية النماء ، وزاد الشرع ما زاد فيها) .

المجاز

المجاز : من جاز يجوز إذا جاوز ، وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له أصلاً ؛ لقرينة صارفة عن إرادة الحقيقة ، ويكون للتوسع في الكلام ، والمبالغة في المقام .

وقد اختلف في وقوعه في اللغة ، ومذهب جماهير العلماء وقوعه في اللغة ، خلافاً لأبي إسحاق الإسفراييني ، وهو منه تسوية في علاقة اللفظ بالمعنىٰ في كل الأحوال .

قصارىٰ ما يطمح إليه مذهب من ينفي المجاز إثبات نوعين من الحقيقة ؛ نوع لا يحتاج إلىٰ قرينة في ثبوت دلالة لفظه علىٰ معناه ، ونوع يحتاج إلىٰ قرينة لإثبات دلالة اللفظ علىٰ معناه ، وكلاهما حقيقة .

وأجاب القائلون بالمجاز : بأن المجاز لا يمكن إنكاره ؛ لأن اللغة العربية ناطقة به .

وأن المجاز ينشأ عن الاستعارة وعلاقة الشبه ، كقولك للرجل الشجاع : أسد ، وقولك للبليد : حمار ، وكقوله تعالى : ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ وهو كناية عن الميلان ، فكأنه يريد أن ينقضَّ .

ويكون بالحذف ، كقوله تعالى : ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ أي : أهلها ﴿وَأُشْـرِبُواْ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْـلَ﴾ أي : حبّه .

كما تكون علاقته مرسلة ، وهو ما يسمّىٰ بالمجاز المرسل ، وسميت مرسلة لعدم تقييدها بعلاقة الشبه ، وأمثلة المجاز كثيرة ، فقد مثلوا له ﴿جَنَاحَ ٱلذُّلِّ﴾ ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ والقصاص ليس سيئة ، وإنما من باب المشاكلة .

قال الموفق في « الروضة » : (ومن منع . . فقد كابر ، ومن سلم ، وقال لا أسميه مجازاً . . فهو نزاع في عبارة لا فائدة في المشاحة فيه) .

قلت : ومع ذلك فقد أنكر بعض العلماء جواز وقوع المجاز في القرآن ، ونسبه الطوفي إلى الظاهرية والرافضة .

والحق : أن فحولاً من كبار العلماء قالوا بمنعه ، ونسب شيخ الإسلام ابن تيمية هٰذا إلى : أبي الحسن الخرزي ، وأبي عبد الله بن حامد ، وأبي الفضل التميمي ، وكذلك فقد منعه ابن خويز منداد من المالكية ، ونُسب إلى ابن فارس من أهل اللغة إنكاره ، وفي العصر الحديث فإن العلامة الكبير الشيخ محمد الأمين محمد المختار الشنقيطي رحمه الله تعالىٰ نفاه عن القرآن الكريم .

وللطرفين حجج .

فأهم حجج المثبتين :

أولاً : أن العرب تطلق اللفظ إطلاقاً أصلياً لا يتمارىٰ فيه السامع ، ولا يحتاج إلىٰ قرينة ، كإطلاق الأسد على الحيوان المفترس ، وتطلق نفس اللفظ إطلاقاً فرعياً ، فيدل علىٰ غير معناه الأصلي بقرينة ، فنقول : رأيت أسداً يقاتل بالسيف ، فنفهم أنه رجل ، وهو مجاز من باب الاستعارة وعلاقته الشبه ، وللمجاز علاقات أخرىٰ غير الشبه كما قدمنا ، قد يكون من باب إطلاق اسم السبب على المسبب ، كما في قول معوِّد الحكماء :

إِذا نَزَلَ السَماءُ بِأَرضِ قَومٍ ... رَعَيناهُ وَإِن كانوا غِضابا

وأصل السماء ما علاك ظله ، ويطلق على السقف سماء ، قال الشاعر :

تَقُولُ سَماءُ البيتِ فَوقَكَ مَنهَج ... ولما تُيسِّرْ أحبلاً للركائب

وتطلق السماء على السحاب ، وبه فسّر قوله تعالى : ﴿ وَيُمْسِكُ ٱلسَّمَآءَ أَن تَقَعَ عَلَى ٱلْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ ﴾ وكذا بيت معوِّد الحكماء ، فهو محل للاستشهاد ، فإنه أعاد ضمير (رعيناه) إلى السماء ، والسماء لا ترعى ، إلاّ أن الشاعر سمّى النبات

والكلأ سماءً ؛ لكونه ناشئاً عن السحاب ، ومسبباً عنه ، من باب إطلاق اسم السبب وإرادة المسبب .

وفي البيت تأويلات أخرى ، ذكرها النحاة في مفسر الضمير .

ومن هٰذا القبيل ، وعلى العكس منه قوله تعالى : ﴿ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا يُوَٰرِي سَوۡءَٰتِكُمۡ ﴾ والذي يتنزل هو المطر الذي تنبت من جرائه ـ بتقدير الله تعالىٰ ـ شجيرات القطن وغيرها من الأشجار ذات الألياف ، فينسج منها اللباس .

ثانياً : قالوا : إن المجاز حَلْيٌ من حُلي اللغة ، وليس نقصاً فيها ولا عيباً ولا ضرورة حتىٰ ينزه عنه القرآن .

ثالثاً : قالوا : إنه لا علاقة بين المجاز والكذب ، ولا بين الحقيقة والصدق ، فقد تقول الحقيقة وأنت كاذب ، وتقول المجاز وأنت صادق ، والمجاز بعد استيفاء القرينة لا يمكن رفعه .

أما النّافون : فقالوا :

أولاً : إن الكلام كله حقيقة ، وإن الكلمة إنما تفهم بالتركيب ، فإذا فهم منها معنى . . فهي حقيقة فيه .

ثانياً : قالوا : إن المجاز كلمة محدثة ، لم يقلها الأئمة الكبار من المجتهدين ولا النحاة .

ثالثاً : قالوا : إنه محتمل للرفع ، مؤدٍّ إلى احتمال الكذب .

قد تقدم رد بعض هٰذه الأوجه من طرف المثبتين .

أما كون الأئمة لم ينطقوا به : فكثير من المصطلحات لم ينطق بها الأئمة ، ومع ذلك ما وجد العلماء حرجاً من استعمالها إذا أدت إلىٰ غرض بياني .

ومع ذلك فقد حكي القول به عن بعض الأئمة ، فقد نسبه أبو الخطاب في « التمهيد » للإمام أحمد رحمه الله تعالى ، ولعل ذلك لم يثبت عند نفاة المجاز .

خلاصة القول :

الظاهر أن الأمر يرجع إلى الاصطلاح ؛ لأن التفرقة بين استعمال الألفاظ في حقيقتها وفي مجازها واضح محسوس ، ويدل علىٰ ذلك كون الشيخ محمد الأمين ـ رحمه الله تعالىٰ ـ سمّاه أسلوباً من أساليب العرب ، فيكون الخلاف اصطلاحياً ، ولا مشاحة في الاصطلاح .

كما ظهر لي : أن المانعين له في كلام الوحي إنما منعوه سدّاً للذريعة ؛ حتىٰ لا يتجرأ الناس على التأويل في صفات الباري جلَّ وعلا بدعوى المجاز .

وما ذكرته هنا على اختصاره هو وجه حسن للجمع بين الأقوال .

ويترتب على الترجح بين المجاز وبين الحقيقة اختلاف في بعض الفروع الفقهية ، من ذلك حديث : « المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا »[1] . فـ« المتبايعان » يحمل على المتساومين مجازاً ، من باب تسمية الشيء بما يؤل إليه عند المالكية والحنفية الذين لا يقولون بخيار المجلس ، وذلك كقوله تعالىٰ في قصة يوسف : ﴿إِنِّىٓ أَرَىٰنِىٓ أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ أي : عنباً يؤول إلى الخمر ، ويعضد هٰذا المذهب حديث : « لا يبع بعضكم علىٰ بيع بعض »[2] .

أما الفرع الثاني : فيتعلق بعدة الحامل ، ففي حديث سبيعة الأسلمية : (فلما تعلت من نفاسها . . ذهبت إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فأمرها أن تتزوج)[3] . فحمله الجمهور على الوضع وهو المجاز ، وحمله أبو حنيفة على الطهر من دم النفاس وهو الحقيقة .

وقيل فيه سوىٰ ذلك ، والله سبحانه وتعالىٰ أعلم .

---

(١) أبو داوود (٣٤٥٦) .

(٢) رواه البخاري ، ومالك ، وعنه محمد بن الحسن في الموطأ . . . ، وغيرهم ، من طرق عن نافع ، عن عبد الله بن عمر به . « إرواء الغليل » (١٣٦/٥) .

(٣) البخاري (٣٩٩١) ، مسلم (١٤٨٤) .

الكناية والتعريض :

ومن قبيل المجاز عند بعضهم : الكناية ، وقال بعضهم : إنها حقيقة ، واختار بعضهم كونها واسطة بين الحقيقة والمجاز .

والكناية عرفها بعضهم بأنها : لفظ مستعمل في لازم معناه الموضوع له مع جواز إرادة ذلك المعنى الحقيقي ، وهٰذا ما قصده في « مراقي السعود » بقوله :

مُسْتَعْمَلٌ فِي لازِمٍ لِمَا وُضِعْ — لَهُ ولَيْسَ قَصْدُهُ بِمُمْتَنِعْ
فَاسْمُ الحَقِيقَةِ وضِدٌّ يَنْسَلِبْ — وقِيلَ بَلْ حَقِيقَةٌ لِمَا يَجِبْ
مِنْ كَوْنِهِ فِيمَا لَهُ مُسْتَعْمَلا — والقَوْلُ بِالمَجَازِ فيهِ انْتُقِلا
لأَجْلِ الاسْتِعْمَالِ فِي كِلَيْهِما — والتَّاجُ لِلْفَرْعِ والاصْلِ قَسَّما
مُسْتَعْمَلٌ فِي أَصْلِهِ يُرادُ — لازِمُهُ مِنْهُ وَيُسْتَفادُ
حَقِيقَةٌ وحيثُ الاصْلُ مَا قُصِدْ — بَلْ لازِمٌ فَذَاكَ أَوَّلاً وُجِدْ

يعني : أن تاج الدين السبكي تبعاً لوالده تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي قسم الكناية إلىٰ قسمين ؛ كناية يمكن حصول الحقيقة معها . . فهٰذه تعتبر حقيقة ، وكناية لا يمكن حصول الحقيقة معها . . فهٰذه تعتبر مجازاً ، فلو قلت إن فلاناً كثير الرماد كناية عن كرمه . . فتكون الكناية هنا حقيقة لهٰذا الاعتبار ؛ لأنه يمكن أن يكون كثير الرماد فعلا بالإضافة إلى الكرم الذي هو لازمه ، والذي هو المقصود بالأصالة .

أما لو قلت : إن فلاناً غيث مريع ، وتعني به لازم الغيث ؛ من إحياء الناس ، وإفاضة الخير عليهم . . فهٰذا مجاز ؛ لأنه لا تمكن إرادة الحقيقة منه ، وذلك كقول الشاعر :

بأنك ربيع وغيث مريعٌ — وأنك هناك تكون الثمالا

* * *

الدلالة من حيث الوضوح والغموض

- تفسير الألقاب الخاصة بالحنفية :

يمكن أن ننسب التقسيمات السابقة إلىٰ تدخل المتكلم أو الواضع ، وهي التقسيمات التي أخذت جهداً من الفقهاء والأصوليين ، وأدت إلى اختلافهم حول لفيف من المسائل .

ونحن هنا سنهتم بالهمِّ الأصولي الذي يتمثل في وضوح دلالة اللفظ على المعنى ، أو غموض هـٰذه الدلالة لسبب عضوي في اللغة بصفة أساسية .

وهـٰذا الموطن وإن كان أصولياً في العادة . . فهو لغوي في حقيقته ـ علىٰ حد تعبير الطوفي ـ فإن العرب نطقت لغتها علىٰ أنساق مختلفة ، أو لأن الناقلين نقلوها كذلك .

وهكذا جاءت بعض الألفاظ دالة علىٰ معنىٰ واحد ، ناصعة فيه لا شركة فيها ، ولا شيوع فيها بين أكثر من معنى ، وجاءت ألفاظ أخرىٰ غامضة بعض الشيء ، فتمارىٰ فيها السامع ، فاحتاجت للتفسير الذي هو من الفَسر ؛ أي : كشف المعمىٰ والمغطى .

وادعىٰ بعضهم أن (فسر) مقلوبة (سفر) ، والسفور : الظهور والبيان ، وهـٰذا ليس بشيء ؛ لأن القلب المكاني ـ وهو الاشتقاق الكبير ـ ليس مقيساً .

ولم يقل به ـ كما يقول أبو حيان ـ غير أبي الفتح ابن جني .

ولـٰكن ذلك من تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني ـ كما يقول أبو الفتح ـ فيقول المفسِّر : (إن المعنىٰ كذا) متوخياً المعنى الراجح ، أو بإبدال اللفظ برديف أشهر ، أما إذا لجأ المفسر للقرائن الملاصقة ، أو الخارجية ، أو

السياق ، فحملته على المعنى المرجوح . . فيكون ذلك تأويلاً .

بإيجاز ودون الدخول في الخلاف حول ترادف التفسير والتأويل أو تباينهما ، لٰكن اللفظ قد يزداد غموضاً ، وتشتبك المعاني ، وتلتك[1] علىٰ حياض المباني ، فلا يخرج المفسِّر بعد عناء إلاّ بالظن أو الشك الذي نشأ عن تساوي الاحتمالات في الدلالة .

وأمام هٰذا الوضع اللغوي المترجح بين الجلاء والوضوح والظهور ، والغموض والالتباس . . توقف أهل الأصول ، وكان مجهودهم الأول منصباً علىٰ وصف هٰذه الظاهرة وتصنيفها وتنويعها ، ووضع لقب لكل صنف ونوع ، وهنا لا يتفقون أيضاً ؛ لأن علاقة اللفظ بالمعنىٰ في كثير من الأحيان مشككة ، وشياتها قد تكون باهتة دقيقة ، فاختلفوا في الألقاب التوصيفية فالحنفية أطلقوا أربعة ألقاب ، هي : المحكم ، والمفسر ، والنص ، والظاهر ، لكفة الوضوح .

فالمحكم : هو الذي لا يعتريه نسخ ، أو لا يمكن أن يعتريه نسخ . مثاله : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ .

وهٰذا قد لا يرجع إلىٰ وضوح دلالة اللفظ ، بل إلىٰ شيء آخر ، هو مثلاً : أن قدرة الله سبحانه وتعالىٰ لا يمكن أن تنسخ ، فالله علىٰ كل شيء قدير ؛ ولأنه من باب الخبر ، والخبر لا ينسخ .

أما الجمهور : فيطلقون كلمة المحكم ، ولٰكنهم يطلقونها على النص والظاهر ، يعني أن الواضح عندهم يسمونه محكماً ، إذاً ؛ المحكم يغطي المساحة التي يوجد فيها النص والظاهر .

يقول صاحب « مراقي السعود » :

وَذُو وضُوحٍ مُحْكَمٌ والمُجْمَلُ ... هُوَ الَّذي المُرادُ مِنْهُ يُجْهَلُ

المفسر : هو غاية في الوضوح والجلاء ، ولا يمكن أن يعتريه تأويل .

---

(١) **تلتك** : تزدحم .

مثاله : ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ ، ﴿ فَصِيَامُ ثَلَـٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ﴾ .

فالمفسّر لا يعتريه التأويل ، ويمكن أن ينسخ .

بينما أطلق الجمهور لكفة الوضوح لقبين هما : النص والظاهر .

وهـٰذا الاضطراب المصطلحي نجده بالمقابل في فئة ألقاب الغموض .

فنجد الجمهور يكتفي بالتشابه والإجمال ، وهو جمع الشيء جملة واحدة من غير بيان .

ولتكون القسمة ثنائية قابله بعضهم بالإحكام الذي ـ بهـٰذا الاعتبار ـ ينطبق على النص والظاهر .

أما الحنفية : فرأوا أن درجة الغموض متفاوتة كما تفاوت درجة الوضوح ، فأغدقوا عليه الألقاب الأربعة : الخفاء ، والإشكال ، والإجمال ، والتشابه ، في محاولة لتحديد عينات مختلفة من غموض العلاقة بين اللفظ والمعنى ؛ فقالوا :

١ ـ إن **الخفي** : هو ما خفي معناه لعارض في غير الصيغة ، فلا يدرك إلاّ بطلب ، كآية السرقة ؛ فإنها واضحة في نفسها ، أما دلالتها على النباش . . فتحتاج لطلب على القول بها .

٢ ـ وأما **المشكل** : فيحتاج إلىٰ طلب وتأمل ، كقوله تعالى : ﴿ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ ﴾ ؛ لأن ﴿ أَنَّىٰ ﴾ إذا لم تُقَدَّر بكيف . . فسيكون الإتيان من أي مكان سائغاً ؛ لأن ﴿ أَنَّىٰ ﴾ تكون بمعنى : كيف ، ومتى ، وأين ؛ فلا بدَّ من التأمل حتىٰ تقدر هنا بمعنىٰ كيف ، فيزول الإشكال ، وينتفي إيهام جواز الوطء في المحاش ، وقد نهىٰ عنه في الحديث .

هـٰذان المثالان يدخلان في الظهور عند الجمهور .

٣ ـ وأما **المجمل** : فتعريفهم له يوافق تعريف الجمهور ، من كونه ما ازدحمت فيه المعاني ، فاشتبه المراد اشتباهاً لا يدرك إلاّ ببيان من جهة المجمِل ، حسب عبارة الخبازي .

٤ ـ **المتشابه** : هو الذي لا مطمع في معرفته ، والواجب على المكلف هو الإيمان به دون أن ينتظر بيانه ، وهو تعريف للجمهور والحنفية معاً . مثاله : ما ورد في أوائل السور من الحروف المقطعة .

وهناك من يقول إن المتشابه يشمل طائفة أخرىٰ من الألفاظ ، وحينئذٍ يكون المتشابه مما يمكن أن يطلع عليه ، وبالتالي يبحث عنه ، أو عن بعضه .

وهـٰذا خلاف طويل ، جرَّ إليه الوقف في قوله تعالى : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ .

فإذا قلنا : إن الواو استئنافية ، ووقفنا على : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ . . فمعنىٰ ذلك : أن المتشابه يختص الله تعالىٰ بعلمه ، والراسخون في العلم لا يعرفون تأويله . وإذا قلنا : إن الواو للجمع ، وإن ابن عباس رضي الله عنه قال : (أنا ممن يعلم تأويله) . . فحينئذٍ نقول : إن المتشابه يعلمه العلماء الراسخون في العلم ، وعليه يكون محل الوقف علىٰ ﴿ ٱلْعِلْمِ ﴾ .

ومن جهة النظم ؛ أي : الكلام المركب . . فالجمهور اكتفوا بدلالة الاقتضاء ، ودلالة الإشارة ، أما الحنفية فزادوا دلالتين هما :

١ ـ **عبارة النص** : وهو ما قصده المتكلم بكلامه ، كقوله تعالى : ﴿ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ ﴾ عبارته إيجاب النفقة على الأب .

٢ ـ **إشارة النص** : وهو ما لم يقصد في عرف المتكلمين ، وهو هنا الإشارة إلىٰ نسبة الولد إليه ، وأن له حقاً في ماله ونفسه .

وأما **الاقتضاء** : فهو دلالة المذكور على المحذوف لضرورة صدق الكلام شرعاً أو عقلاً : ﴿ وَأُشْرِبُواْ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ ﴾ ؛ أي : حبَّه .

أما ما سماه الحنفية بدلالة النص[1] . . فهو مفهوم الوفاق عند الجمهور ، كتحريم الضرب المفهوم من التأفيف ، وكذلك : لو حلف لا يضرب امرأته ،

---

(١) وهو القسم الرابع عندهم من دلالات النظم .

فجذب شعرها ، أو خنقها ، أو عضها . . حنث عند الحنفية لدخوله في دلالة النص ؛ لتحقق معنى الضرب فيه ، وهو أمر مختلف فيه في مذهب الإمام أحمد .

ونحن نقف بالتفصيل عند خمسة ألقاب هي : النص ، والظاهر ، والاقتضاء والإشارة ، والإيماء ، وهي الألقاب التي لا يختلف فيها الأصوليون ، وإن اختلفوا في تفاصيل مضمونها .

نستعرض اختلافهم ونتائجه في محاولة لحصر الظاهرة اللغوية في كفة الوضوح .

* * *

باب المنطوق(١)

اللفظ إما أن يدل في محل النطق . . فيسمىٰ ما دل عليه : **منطوقاً** ، وإما أن يدل لا في محل النطق . . فيسمىٰ ما دل عليه : **مفهوماً** .

هٰذه القسمة الثنائية قسمة عقلية ؛ لأن السامع إما أن يتلقىٰ كلاماً موضوعاً لغة لمعنى ، وقصده المتكلم . . فيفهم ذلك المعنىٰ ضرورة بدون زيادة ولا نقصان ، ويسمىٰ حينئذٍ منطوقاً ؛ لأنه مدلول عليه في محل النطق ، وإما أن يفهم معنىٰ زائداً دل عليه اللفظ لا في محل النطق . . فيسمىٰ هٰذا المعنىٰ مفهوماً في مقابل المنطوق ، فالمنطوق إذاً ـ حسب تعريف سيدي عبد الله في « نشر البنود » ـ : هو المعنى الذي قصده المتكلم باللفظ أصالة ؛ أي : بالذات من اللفظ .

وإليه أشار في « المراقي » :

وَهُـوَ الَّـذي اللفْـظُ لَـهُ يُسْتَعْمَـلُ مَعنـىً لَـهُ فِـي القَصْـدِ قُـلْ تَـأَصُّـلُ

هٰذا التفسير لمحل النطق في قولهم : المنطوق : ما دل عليه اللفظ في محل النطق بألا تتوقف استفادته من اللفظ إلاّ علىٰ مجرد النطق ، سواء كان اللفظ حقيقة ، أو مجازاً ، ولا يقال : إن المجاز غير دال بالوضع ؛ لأنا نمنع ذلك ، بل هو دال بالوضع النوعي .

قال : التفتازاني في « شرح الشمسية » :

---

(١) وفيه المحور الذي يدور حول التماهي بين الدال والمدلول ، وبه تتم المحاور الثلاثة التي سبقت الإشارة إليها (ص ٦٥) .

(إذ المراد بالوضع في دلالة المطابقة ما يشمل النوعي ، وقد صرح الكمال بأن المجاز من قبيل المنطوق الصريح ، وعزا ذلك لابن الحاجب أيضاً) .

ويدخل في المنطوق : النص والظاهر اتفاقاً ، لٰكن هٰذه القسمة الثنائية يعكر عليها وجود نوع ثالث لا يدخل في تعريف المنطوق ؛ لأنه ليس متبادراً بصريح صيغة اللفظ ووضعه ، بل لا بد من وجود قرينة خارجية شرعية ، أو عقلية ، أو عرفية ، لتجعله مدلولاً عليه في محل النطق ، ولهٰذا السبب فليس من باب المفهوم ؛ لأن المفهوم لا يحتاج إلىٰ قرينة ، فالوضع اللغوي كاف للدلالة عليه ، إلاّ أنه يتناوله لا في محل النطق .

هٰذا النوع هو ما لا يوضع اللفظ له ، بل يلزم ما وضع له ، فيدل عليه بالالتزام ، وقد اختلف فيه ، فقيل : من المفهوم ؛ لأنه ليس منطوقاً ، إلاّ أنه لا يدخل في حد المفهوم ، وقيل : هو من المنطوق ، إلاّ أن اللفظ لا يدل عليه في محل النطق ، فلا يدخل في الحد الذي ذكرنا آنفاً للمنطوق ، ولهٰذا قالوا : إن المنطوق منه صريح ، وهو ما تقدم ، وغير صريح ، وهو هٰذا القسم الثالث .

ولإدماجه في المنطوق إبقاءً على القسمة الثنائية اقترح بعض الأصوليين تعريفاً آخر للمنطوق ، فقالوا : (المنطوق ما دل عليه اللفظ مطابقة ، أو تضمناً ، حقيقة ، أو مجازاً ، أو دل عليه بالالتزام) . فدخل بقولهم : (بالالتزام) المنطوق غير الصريح ، وهٰذا النوع هو دلالة الاقتضاء ، ودلالة الإشارة ، ودلالة الإيماء .

وهي داخلة تحت دلالة اللزوم إحدى الدلالات الثلاث للفظ[1] ، إلاّ أن خروجها عن الماهية أدىٰ إلى الصعوبة التي نلمسها في تصنيف الدلالات المنتمية إليها في نطاق الدلالة اللفظية في محل النطق ، خلافاً لدلالة المطابقة التي تعتبر عين الماهية ، ودلالة التضمن التي تعتبر جزء الماهية .

---

(١) والتي سبق الإشارة إليها وهي : المطابقة ، والتضمن ، والالتزام .

قال الأخضري في « سلم المنطق » :

دلالة اللفظ علىٰ ما وافقه   يدعونها دلالة **المطابقة**

وجزئه **تضمناً** وما لزم   فهو **التزام** إن بعقل التزم

المهم في هٰذه المقدمة القصيرة هو بيان انتماء العناوين الخمسة للمنطوق ؛ أي : دلالة اللفظ في محل النطق بالنسبة للنص ، والظاهر ، والتزاماً بالنسبة لدلالة الاقتضاء ، ودلالة الإشارة ، ودلالة الإيماء ، وسنرىٰ تعريف كل من هٰذه العناوين وما يتعلق به من الأحكام وهي حسب الترتيب :

النص ، الظاهر ، دلالة الاقتضاء ، دلالة الإشارة ، دلالة الإيماء

النص

ـ تعريف النص :

قال في « القاموس المحيط » : (نص الحديث إليه رفعه) ، قلت : وفيه قول الشاعر :

أنصُّ الحديثَ إلىٰ أَهلِه   فإنَّ الأمَانةَ في نَصِّه

قال : (وناقتَه : استخرج أقصىٰ ما عندها من السير ، والشيءَ : حركه. . . ، والمتاعَ : جعل بعضه فوق بعض ، وفلاناً : استقصىٰ مسألته عن الشيء ، والعروسَ : أقعدها على المِنصة ـ بالكسر ـ وهو ما ترفع عليه فانتصت ، والشيءَ : أظهره ـ إلىٰ أن قال : ـ والنص : الإسناد إلى الرئيس الأكبر ، والتوقيف ، والتعيين علىٰ شيء ما) .

قال مرتضى الزبيدي في « شرحه » : (وكل ذلك مجاز من النص بمعنى الرفع والظهور ، قلت : ومنه أخذ نص القرآن والحديث ، وهو اللفظ الدال علىٰ معنىٰ لا يحتمل غيره ، وقيل : نص القرآن والسنّة : ما دل ظاهر لفظهما عليه من الأحكام ، وكذا نص الفقهاء الذي هو بمعنى الدليل بضرب من المجاز .

ونرجع إلىٰ متابعة نص « القاموس » : (وسير نص ونصيص : جدٌّ رفيع)

قال مرتضى : (وهو الحث فيه ، وهو مجاز ، وأصل النص : أقصى الشيء وغايته ، ثم سمي به ضرب من السير سريع ، كما قال الأزهري ، وأنشد أبو عبيد :

وتقطع الخرق بسير نص

وفي « الصحاح » : نص كل شيء منتهاه ، وفي حديث علي رضي الله عنه : « إذا بلغ النساء نص الحقاق أو الحقائق فالعصبة أولى »[1] ، أي : الغاية التي عقلن فيها ، وعرفن حقائق الأمور) .

واستدرك مرتضىٰ علىٰ « القاموس » : (نصت الظبية جيدها : رفعته) ومنه قول امرىء القيس :

وَجيدٍ كَجيدِ الرِئمِ لَيسَ بِفاحِشٍ إذا هِـيَ نَصَّتـهُ وَلا بِمُعَطَّـلِ

إلىٰ أن قال : (وفي حديث هرقل : ينصهم ؛ أي : يستخرج رأيهم ويظهره . قيل : ومنه نص القرآن والسنّة) .

وبمراجعة كلام صاحب « القاموس » ممزوجاً بشرحه للزبيدي مع التجاوز عن المجازات . . نجد أنهما يردان كلمة النص إلىٰ معنيين : المعنى الأول : الرفع والظهور ، والمعنى الثاني : الغاية والمنتهى .

وكل المعاني حسب رأينا ترجع إلىٰ هٰذين المعنيين ، فالاستخراج ، والإسناد إلى الرئيس الأعلى ، والتعيين ، والتوقيف . . راجعة في رأينا إلىٰ كلا المعنيين ، فهي من جهة استجلاء وإظهار ، وهي من جهة أخرى : طلب غاية الوضوح ومنتهاه ، وذلك يدعونا إلى الجزم بأن المعنيين يرتبطان بأكثر من سبب ، وينتميان إلىٰ رابطة نسب .

---

(١) رواه أبو عبيد في « الغريب » . وقال الألباني : (لم أقف علىٰ إسناده) . « إرواء الغليل » (٦/ ٢٥١) . وقد رواه البيهقي في « السنن الكبرى » ، في كتاب النكاح، باب ما جاء في إنكاح اليتيمة (٧/ ١٩٤)، برقم (١٣٦٩٥) .

أما **اصطلاحاً** : فيقول إمام الحرمين في « البرهان » : (وقد اختلفت عبارات الأصحاب في حقيقته ، فقال بعضهم : هو لفظ مفيد لا يتطرق إليه تأويل .

وقال بعض المتأخرين : هو لفظ مفيد استوىٰ ظاهره وباطنه .

واعترض بعض المتكلمين علىٰ ذكر اللفظ في محاولة تحقيق النص ، فقال : الفحوىٰ تقع نصاً وإن لم يكن معناها مصرّحاً به لفظاً .

وهـٰذا السؤال ساقط ؛ لأن الفحوىٰ لا استقلال لها ، وإنما هي مقتضىٰ لفظٍ علىٰ نَظْم ونضدٍ مخصوصٍ ، قال تعالىٰ في سياق الأمر بالبر ، والنهي عن العقوق ، والاستحثاث علىٰ رعاية حقوق الوالدين : ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا ﴾ .

وكان سياق الكلام علىٰ هـٰذا الوجه مفيداً تحريم الضرب العنيف ناصّاً ، وهو متلقىٰ من نظم مخصوص ، فالفحوىٰ إذاً آيلة إلىٰ معنى الألفاظ .

ثم اعتقد كثير من الخائضين في الأصول عزة النصوص حتىٰ قالوا : إن النصَّ في الكتاب قوله عز وجل : ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ وقوله : ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ﴾ وما يظهر ظهورهما . ولا يكاد هـٰؤلاء يسمحون بالاعتراف بنص في كتاب الله تعالىٰ وهو مرتبط بحكم شرعي ، وقضوا بندور النصوص في السنّة ، حتىٰ عدوا أمثلة معدودة محدودة منها : قوله صلى الله عليه وسلم لأبي بُردة بن نيار الأسلمي في الأضحية ، لما ضحىٰ ولم يكن على النعت المشروع : « تجزئك ولا تجزئ أحداً بعدك »)[1] .

قال سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم في « نشر البنود » في حد النص : اللفظ الدال في محل النطق يسمىٰ نصاً بأن أفاد معنىٰ لا يحتمل غيره ، كـ (زيد) في نحو (جاء زيد) ، فإنه مفيد للذات المشخصة من غير احتمال لغيرها ، وعزا

---

(١) إمام الحرمين في « البرهان » (ص٤١٢ ـ ٤١٦) والحديث رواه الشيخان وغيرهم ، من طرق عن الشعبي ، عن البراء. ولفظ البخاري: « نعم ، ولن تجزي عن أحد بعدك » . البخاري في كتاب العيدين (٩٨٣) ، ومسلم في كتاب الأضاحي (١٩٦١) « إرواء الغليل » (٤/٣٦٦).

للآيات البينات المناقشة في التمثيل للنص بـ (زيد) لاحتماله معنىٰ مجازياً ؛ بناءً علىٰ جواز التجوز في العلم ، وقد صرح النحاة بأن التأكيد في نحو (جاء زيد نفسه) لرفع المجاز عن الذات ، واحتمال أن الجائي رسوله أو كتابه مثلاً .

ويجاب عندي عن الثاني : بأن التوكيد إنما هو لرفع توهم إسناد المجيء إلىٰ رسوله أو كتابه مثلاً ، قال سيدي عبد الله في « المراقي » :

نَـصٌّ إذا أفـادَ مـا لا يَحْتَمِـلْ   غَيْـراً وظـاهِـرٌ إِنِ الغَيْـرُ احْتُمِـلْ
والكُـلُّ مِـنْ ذَيْـن لَـهُ تَجلَّـى   ويُطْلَـقُ النَّـصُّ علـىٰ مَـا دَلاَّ

وفي كلام الوحي : فطبقاً لما ذكره سيدي عبد الله ، النص له أربعة إطلاقات في الاصطلاح :

أولاً : ما تقدم ، وهو لفظ دال في محل النطق علىٰ معنىٰ لا يحتمل غيره .

ثانياً : يطلق علىٰ ما يشمل النص بالمعنى المتقدم والظاهر ، فيكون تعريفه أفاد معنىٰ قطعاً ، احتمل غيره احتمالاً مرجوحاً أم لا .

ثالثاً : يطلق النص على اللفظ الدال علىٰ أي معنىٰ كان ، وهو غالب استعمال الفقهاء ، سواء كان ذلك الدال كتاباً ، أو سنّة ، أو إجماعاً ، أو قياساً .

رابعاً : يطلق على المستفاد من الوحي ؛ كتاباً ، أو سنّة ، نصاً كان أو ظاهراً ، أو غيرهما ، يقابله : القياس ، والاستنباط ، والإجماع .

ولذا يقولون : لا قياس مع وجود النص[1] .

وقال أبو إسحاق الشيرازي الشافعي وقد عرفه في كتاب اللمع : (النص : لفظ دال على الحكم علىٰ وجه لا احتمال فيه) .

وقال أبو حامد في « المستصفى » : (إن النص اسم مشترك يطلق في تعاريف العلماء علىٰ ثلاثة أوجه :

---

(١) سيدي عبد الله في « نشر البنود » (ص٩٠ ـ ٩١) .

الأول : ما أطلقه الشافعي رحمه الله ، فإنه سمى الظاهر نصاً ، وهو منطبق على اللغة .

الثاني ـ وهو الأشهر ـ : ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً ، لا على قرب ولا على بعد ، كالخمسة مثلاً ، فإنه في معناه لا يحتمل الستة ولا الأربعة ، وكذلك لفظة الفرس ، لا تحتمل البعير أو غيره .

الثالث : التعبير بالنص عما لا يتطرق إليه احتمال مقبول ناشيء عن دليل ، أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل . . فلا يخرج اللفظ عن كونه نصاً) .

ومن الواضح أن اختيار الغزالي هو الوجه الثاني ؛ لأن الوجه الثالث شبيه جداً بالوجه الأول الذي يجعل النص من قبيل الظاهر .

ومما يوضح هـٰذا الاختيار : ما قاله أبو حامد الغزالي : (والمختار عندنا : أن النص لا يتطرق إليه تأويل) .

أما ابن الحاجب المالكي : فكلامه في « مختصر منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل » يدل على أن النص : ما دل دلالة قاطعة .

أما الشافعي رحمه الله تعالى : فقد كان لا يفرق بين النص والظاهر كما أشار إليه في « المستصفى » قبل قليل ، بل بمراجعة كتاب « الرسالة » للإمام نجده يجعل النص والظاهر شيئاً واحداً ، حيث قال جاعلاً النص في مقابل المجمل : (وسنن الرسول صلى الله عليه وسلم مع كتاب الله وجهان ؛ أحدهما : نص الكتاب مما تبعه رسول الله صلى الله عليه وسلم كما أنزل الله ، والآخر : جملة بين رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها عن الله معنى ما أراد بالجملة ، وأوضح كيف فرضها عاماً أو خاصاً . . إلى آخره) .

وفي باب البيان من « الرسالة » ، قال الإمام ما يفيد : أن النص هو ما جاء في القرآن مهما كانت درجة بيانه ، وقابله بالسنّة ، فقال : (فمنها ما أبانه لخلقه نَصّاً ، مثل : جُمل فرائضه ، في أن عليهم صلاةً ، وزكاةً . . . الخ) .

واستمر الشافعي في ذكر أوجه البيان إلىٰ أن قال : (ومنه : ما سنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم ممَّا ليس فيه نصُّ حكمٍ)[١] .

وقد قال الشافعي في البيان الرابع : (ومنها ما بينه عن سنة نبيه بلا نص كتاب)[٢] .

وقد لاحظ مسلكَ الشافعي في عدم تفريقه بين النص والظاهر كثير من الأصوليين ؛ فقال أبو الحسين البصري في « المعتمد » : (وأما النص : فقد حده الشافعي بأنه خطاب يعلم ما أريد به من الحكم ، سواء كان مستقلاً بنفسه ، أو علم المراد بغيره ، وكان يسمي المجمل نصاً) .

وقال إلكيا الطبري : (نص الشافعي علىٰ أن النص : خطاب علم ما أريد به من الحكم) .

وقال المازري : (أشار الشافعي والقاضي أبو بكر إلىٰ أن النص ظاهر ، وليس ببعيد ؛ لأن النص في اللغة الظهور ، ولعلهم لم ينتبهوا إلىٰ ما أشرنا إليه ، وهو إطلاق الشافعي للنص على الكتاب دون السنّة بغض النظر عن درجة البيان) .

وقد كرر ذلك في « الرسالة » فقال : (الفرضُ المنصوصُ الذي دلَّت عليه السنّة علىٰ أنه إنما أراد الخاص)[٣] .

وقال : (الفرائض التي أنزل الله نصّاً : قال الله عزَّ وجلَّ ثناؤه : ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ﴾)[٤] .

وقال : (وقد حكوا معاً أحكاماً لرسول الله صلى الله عليه وسلم ليست نصّاً في القرآن منها : تفريقُه بين المتلاعنين)[٥] .

---

(١) الشافعي في « الرسالة » (ص٢١ ـ ٢٢) .
(٢) نفس المرجع (ص٣٣) .
(٣) الرسالة (ص١٦٧) .
(٤) نفس المرجع (ص١٤٧) .
(٥) نفس المرجع (ص١٤٩) .

وقال : (وقد كانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم في هـٰذا سُنن ليست نصّاً في القرآن)[١] .

ولـٰكن الشافعي يذكر النص في مقابل ما لم يرد فيه قرآن ، كما ذكر مرة في السنّة المنصوصة في مقابل ما لم يرد فيه شيء في نفس الصفحة .

وقال : (بأن سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قامت هـٰذا المقام فيما لله فيه فرضُ منصوص . . .)[٢] . وأعادها في نفس الصفحة .

وسنرىٰ فيما بعد عند كلامنا عن الظاهر ما يشعر بوجود فرق في مفهوم الشافعي بين النص والظاهر .

وأما الحنفية : فقد قال الدبوسي في « التقويم » : (هو الزائد على الظاهر بياناً إذا قوبل به) .

وعرفه البزدوي فقال : (النص : ما ازداد وضوحاً بمعنىٰ من المتكلم ، لا في نفس الصيغة) .

وقال السرخسي : (أما النص : فما يزداد وضوحاً بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ، ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة) .

وقال الشيخ محمد الخضري في كتابه « أصول الفقه » : (النص : وهو اللفظ الذي ظهرت دلالته على المعنى الذي سيق له ، مع احتمال التخصيص إن كان عاماً ، والتأويل إن كان خاصاً) .

مناقشة :

يظهر مما قدمنا اختلاف بين صنفين من التعريفات : صنف يضع النص في أعلىٰ درجة من الجلاء من حيث الوضع اللغوي ، فلا يتطرق إليه تأويل ولا يعتريه احتمال .

---

(١) نفس المرجع (ص١٥٨) .
(٢) نفس المرجع (ص١٧٣) .

وصنف آخر لا يرفع إلىٰ هـٰذه الدرجة ، بل هو عنده واضح بسبب قرينة من المتكلم جعلته في الوضوح أعلىٰ من الظاهر .

وعلىٰ هـٰذا التعريف الذي لا يفرق بين صيغة النص وصيغة الظاهر أكثر الحنفية ، إلاّ أن بعضهم ـ كأبي زيد الدبوسي ـ لم يشترط القرينة ، إلاّ أنه لم يرفع عنه تطرق الاحتمال مع الاعتراف له بدرجة الرجال إذا قوبل بالظاهر فقط ، وذلك في التعريف الذي أوردناه له قبل قليل ، فيمكن أن يعتبر صنفاً ثالثاً .

أما الصنف الأول : فهم بقية أهل المذاهب والمتكلمون ، مع التردد الواضح في كتب قدمائهم في الحكم بوجود ماهية مستقلة للنص في مقابل الظاهر برأي الإمام الشافعي رحمه الله تعالى ، إلاّ أن الرأي قد استقر على الفصل بين الماهيتين ، والمغايرة بين الصيغتين .

سبب الخلاف هو :

أولاً : صعوبة الفرق بين النص والظاهر من الناحية اللغوية ؛ لأن الكلمتين يفهم منهما الظهور والانكشاف ، هـٰكذا قالوا ، وفي رأينا : أن هـٰذه العقبة يسهل اقتحامها إذا قرنا أن الإظهار المتعدي أقوىٰ من الظهور اللازم ، والنص من الأول والظاهر من الثاني ، فالأول أعم من الثاني يدل علىٰ أقصىٰ غاية الظهور ومنتهاه ، والظاهر يدل علىٰ مطلق الظهور ، كما أن التسمية بالمصدر فيها من المبالغة ما ليس في التسمية باسم الفاعل ، هـٰذا ما يتعلق بالصعوبة اللغوية .

ثانياً : اهتمام الفريق الأول بالصيغة مجردة ، والتفات الفريق الثاني إلى السياق كأساس للفرق .

ولهـٰذا نشأ عن الاختلاف في التعريف اختلاف فيما يتناوله النص ، فمن يرىٰ أن النص لا يتطرق إليه التأويل ، ولا يعتريه الاحتمال . . يضيق نطاق النص عنده ، فلا يشمل إلا ما هو قطعي الدلالة ، وهـٰكذا يتخلى النص عن بعض الأبواب الأصولية لتكون من باب الظاهر ؛ لأنها ليست قطعية الدلالة ، حتىٰ نقل عن بعضهم ندرة النصوص ، وحاولوا حصرها بالعد .

فيقول إمام الحرمين في كتابه « البرهان » : (ثم اعتقد كثير من الخائضين في الأصول عزة النصوص ، حتىٰ قالوا : إن النص في الكتاب قول الله عزَّ وجلَّ : ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ ، وقوله : ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ وما يظهر ظهورهما . ولا يكاد هـٰؤلاء يسمحون بالاعتراف بنص في كتاب الله تعالى ، وهو مرتبط بحكم شرعي ، وقضوا بندور النصوص في السنّة ، حتىٰ عدوا أمثلة معدودة ومحدودة ، منها : قوله صلى الله عليه وسلم لأبي بردة بن نيار الأسلمي في الأضحية لما ضحىٰ ولم تكن على النعت المشروع : « تجزئك ولا تجزىء أحداً بعدك » ، وقوله صلى الله عليه وسلم : « واغد ـ يا أنيس ـ إلى امرأة هـٰذا ، فإن اعترفت . . فارجمها »[1] .

وهـٰذا قول من لم يحط بالغرض من ذلك ، والمقصود من النصوص الاستقلال بإفادة المعاني علىٰ قطع ، مع انحسام جهات التأويلات ، وانقطاع مسلك الاحتمالات ، وإن كان بعيداً حصوله بوضع الصيغ رداً إلى اللغة ، فما أكثر هـٰذا الغرض مع القرائن الحالية والمقالية ، وإذا نحن خضنا في باب التأويلات وإبانة بطلان معظم مسالك المأولين . . استبان للطالب الفطن أن جل ما يحسبه الناس ظواهر معرضة للتأويلات هي نصوص ، وقد تكون القرينة إجماعاً ، واقتضاء عقل ، وما في معناه . . . إلىٰ آخره)[2] .

وهـٰذا الكلام وإن كان فيه رد على القائلين بندرة النصوص . . فإن إمام الحرمين يذهب إلىٰ مذهب قريب مما ذهب إليه الحنفية من وجوب القرينة والسياق لتمييز النص من الظاهر ، وقد قال قبل هـٰذا الكلام ما يفيد اعتداده بالسياق[3] ، وقد نقلنا كلامه في تعريف النص .

---

(١) رواه البخاري ومسلم ، وكذا مالك ، وعنه الشافعي ، وأبو داوود ، والنسائي ، والترمذي ، والدارمي ، وابن ماجه ، وغيرهم « إرواء الغليل » (٥/٢٨٦) .

(٢) إمام الحرمين في « البرهان » (ص٤١٣ ـ ٤١٤) .

(٣) إمام الحرمين في « البرهان » (ص٤١٣) .

إلاّ أن الفرق بينه وبين الحنفية أنه يعترف بوجود الصيغة المستقلة التي لا تقبل الاحتمال ؛ لأنه ذكر في تعريف النص : أنه لفظ مفيد لا يتطرق إليه التأويل ، ولٰكنه أيضاً يعترف بالسياق ، حتىٰ كاد في مجال الرد علىٰ من لا يعترف به يحكم بأن النص لا يستقل دون السياق والقرينة .

والظاهر أنه لا يجزم بذلك ، فهو عندما يحمل على الخصوم . . قد يتجاوز إلىٰ حد ما في العبارة . بقي أن نذكر بعض ما يترتب على الخلاف بين من يضيق نطاق النص ، وبين من يوسعه .

وعلىٰ سبيل المثال نذكر دلالة العام علىٰ جميع أفراده ، هل هي نص أو ظاهر ؟ وبعبارة أخرى : هل هي قطعية أو ظنية؟

إن أصحابنا الذين يضيقون نطاق النص يقولون : إن العام من باب الظاهر وإن دلالته ظنية .

قال الأبياري المالكي : (وأما فهمنا من العام استغراقه لجميع أفراده . . فليس مقطوعاً به ، بل هو راجح ؛ أي : مظنون ؛ لأن ألفاظه ظواهر ، فلا تدل على القطع إلاّ بالقرائن ، كما أنها لا تسقط دلالتها إلاّ بالقرائن ، وهٰذا هو المختار عند المالكية) بنقل سيدي عبد الله في « نشر البنود » .

أما الحنفية : فيرون أن دلالة العام علىٰ جميع أفراده قطعية ، قال سيدي عبد الله في « مراقي السعود » :

وهْوَ علىٰ فَرْدٍ يَدُلُّ حَتْمَا ... وفَهْمُ الاسْتِغْراقِ لَيْسَ جَزْما

بَلْ هُوَ عِنْدَ الجُلِّ بالرُّجْحانِ ... والقَطْعُ فِيهِ مَذْهَبُ النُّعْمانِ

قال في « نشر البنود » : (وقال مشايخ العراق من الحنفية وعامة متأخريهم : إن العام يدل علىٰ ثبوت الحكم في جميع ما تناوله من الأفراد قطعاً ، ويترتب علىٰ أن دلالته قطعية ـ كما قال سيدي عبد الله بعد أسطر ـ : فعلىٰ أن دلالة العام علىٰ

جميع أفراده قطعية يمتنع تخصيص الكتاب والسنّة المتواترة بخبر الواحد وبالقياس)[١] .

وقد نحىٰ إمام الحرمين منحى الحنفية حيث قال : (والذي صح عندي من مذهب الشافعي رضي الله عنه أن الصيغة العامة لو صح تجردها عن القرائن . . لكانت نصاً في الاستغراق ، وإنما التردد فيما عدا الأقل من جهة عدم القطع بانتفاء القرائن المخصصة) وذلك بعد قوله : (وأما الفقهاء : فقد قال جماهيرهم : الصيغ الموضوعة للجمع نصوص في الأقل ، وظواهر فيما زاد عليه)[٢] .

وبعد ؛ **ما هي أمثلة النص ؟**

هـٰذه الأمثلة منها ما هو مجمع عليه ، ومنها ما هو مختلف فيه .

والمجمع عليه : منه ما قال فيه إمام الحرمين : (قال الشافعي رضي الله عنه في باب البيان في كتاب « الرسالة » : « المرتبة الأولىٰ في البيان لفظ ناصٌّ مُنبِّه على المقصود من غير تردد ، وقد يكون مؤكداً » .

واستشهد في هـٰذه المرتبة بقوله سبحانه وتعالى : ﴿ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ﴾ فهـٰذا في أعلىٰ مراتب البيان)[٣] .

هـٰذا كلام إمام الحرمين .

وما بين القوسين أولاً ، ليس موجوداً في كتاب « الرسالة » ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، نسخة الربيع بن سليمان ، فلعله كتبه بالمعنى ، فالشافعي ذكر البيان الأول ، واستشهد بالآية المذكورة بدون ذكر ما بين المزدوجين ، فقال : (هـٰذا نص في غاية الوضوح ؛ لأنه سبحانه وتعالىٰ ذكر صيام ثلاثة أيام ، ثم ذكر سبعة أيام ، ثم جمعها فصار العددان عشرة وأكدها بقوله كاملة) .

---

(١) سيدي عبد الله في « نشر البنود » (١/ ٢١٢) .
(٢) إمام الحرمين في « البرهان » (١/ ٣٢١) .
(٣) إمام الحرمين في « البرهان » (١/ ١٦٠) .

ونرى ابن قدامة ـ في روضة الناظر ـ يمثل للنص بالجملة الأخيرة في الآية ، وهي قوله تعالى : ﴿ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ﴾ .

ومن أمثلته : قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾ .

ومن السنّة : « في خمسة ذود شاة » الذي ورد في كتاب الصديق رضي الله عنه في الصدقة . رواه البخاري وغيره عن أنس[1] .

قال تعالى : ﴿ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً ﴾ وهـٰذا النص عند الحنفية من المفسر ، فإن قوله : ﴿ كَافَّةً ﴾ ينفي التخصيص بأي فئة من فئات المشركين ؛ لأن الحنفية بسبب التقسيم الثلاثي عندهم يرتقون ببعض هـٰذه النصوص إلىٰ درجة المفسر ، ولعلنا نرىٰ ذلك فيما بعد .

وأما الحجية : فهم متفقون علىٰ أن حكم النص هو أن يصار إليه ، ويعمل بمدلوله قطعاً ، ولا يعدل عنه إلاّ بالنسخ ، بخلاف الظاهر ، فإن إزالته ليست في حكم النسخ .

وادعىٰ إمام الحرمين أن دلالة قوله تعالى : ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ ﴾ على النهي عن الضرب وغيره من أنواع الإيذاء من باب دلالة النص ، وذلك تمشياً مع مسلكه في تعريف النص الذي يجعل للسياق والقرينة مكانة في تحقيق دلالته ، وقد قدمنا كلامه[2] ، ومن المعلوم أن الحنفية يسمون دلالة الوفاق بدلالة النص ، وهي علىٰ قسمين :

ما يكون المسكوت عنه أولىٰ بالحكم فيه من المنطوق ، وبعضهم يسمي هـٰذا : فحوى الخطاب ، كدلالة النهي عن التأفيف على النهي عن الضرب ، ودلالة ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴾ علىٰ ما هو أعظم من ذلك .

والثاني : ما ساوى المسكوت عنه المنطوق به ، وسمَّاه بعضهم : لحن

---

(١) البخاري (١٤٥٤) ، النسائي (٥/ ٢٨) .

(٢) انظر (ص ٩٢) .

الخطاب ، كقياس إحراق مال اليتيم علىٰ أكله المنهي عنه بجامع التعدي ، والخلاف في موقع دلالة الوفاق مشهور ، سنعود إليه في محله من الدلالات .

وبعد ؛ فإن النص كما رأينا لغة هو الإظهار والتقصي ، والغاية والمنتهى ، وهو في الاصطلاح : ما كانت دلالته على المعنى المقصود في غاية الوضوح ، وفي منتهى الظهور ، بحيث لا يتطرق إليه أي احتمال .

الظاهر

الظاهر : اسم فاعل من ظهَر يظهَر ـ بالفتح في الآني ؛ لأن عين الفعل حلقية ـ ظهوراً ، فهو ظاهر ، قال في « القاموس المحيط » : (وظهر ظهوراً : تبين) ، وقال : (الظاهر خلاف الباطن) وقال الزبيدي في « التاج » : (ظهر الأمر يظهر ظهوراً ، فهو ظاهر وظهير)[1] .

وقال أيضاً : (والظهور بدوُّ الشيء المخفي ، فهو ظهير وظاهر) .

وأنشد لأبي ذؤيب الهذلي :

فَـإِنَّ بَنـي لِحيـانَ إِمّـا ذَكَـرتَهُـم نثـاهُـم[2] إذا أَخنـى اللِئـامُ ظَهيـرُ

قال في « القاموس » أيضاً : (وظهر عليه : غلبه) قال تعالى : ﴿وَإِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً﴾ ، وقال تعالى : ﴿فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ﴾ .

ولظهر معان كثيرة ، إلاّ أن ما ذكرنا منها هو ما له صلة حميمة باشتقاق مصطلح الظاهر الذي سنوضحه فيما بعد ، فصاحب القاموس يشير فيما أسلفنا إلىٰ معنيين :

أولهما : تبين الشيء بعد أن لم يكن ظاهراً ، ويوضح الزبيدي في « شرحه » ذلك بقوله : (والظهور : بدوُّ الشيء المخفي) .

---

(١) الزبيدي في « تاج العروس » (٣/ ٣٧٣) .

(٢) **النثُّ** : نشر الحديث وإفشاؤه ، كذا جاء البيت في الأصل ، وأنشده بعضهم : (ثناهم) بدل (نثاهم) ، ولعل (نثاهم) تصحيفها .

والمعنى الثاني : الظهور صفة مقابلة للبطون ، فهو تفسير بذكر المقابل ، وذلك ما يدل عليه قوله : (والظاهر خلاف الباطن) .

واستشهد الزبيدي بقوله تعالى : ﴿ وَذَرُواْ ظَٰهِرَ ٱلۡإِثۡمِ وَبَاطِنَهُۥٓ ﴾ .

تعريف الظاهر اصطلاحاً :

قال إمام الحرمين عبد الملك بن الجويني في « البرهان » : (فأما الظاهر : قال القاضي : هو لفظة معقولة المعنى ، لها حقيقة ومجاز ، فإن أجريت علىٰ حقيقتها . . كان ظاهراً ، وإذا عدلت إلىٰ جهة المجاز . . كانت مؤولة . والذي ذكره صحيح في بعض الظواهر ، وتبقىٰ من الظواهر أقسام لا تحويها العبارة التي ذكرها ؛ فإنه ذكر تردد اللفظ بين الحقيقة والمجاز ، وجعل وجه الظهور الجريان على الحقيقة .

ويخرجُ مما ذكره المجازات الشائعة المستفيضة في الناس ، المنتهية في جريانها ، حائدة عن الحقيقة إلىٰ منتهىٰ لا يفهم منها حقيقة موضوعها ؛ كالدابة ، فإنها من دبّ يدبّ قطعاً ، وهي علىٰ بناء فاعل مترتب علىٰ قياس مطرد في الفعل المتصرف ، وحملها على الدبيب المحض حيد عن الظاهر ، فإنها مختصة بأشياء تدب .

فهٰذا في ظاهره جهة المجاز ، وتأويله جهة الحقيقة ، وكذلك الألفاظ الشرعية ؛ كالصلاة وغيرها ، فحقيقتها في ألفاظ الشرع من أبعد التأويلات إذا طلب الطالب الحمل عليها .

قال الأستاذ أبو إسحاق : الظاهر لفظ معقول ، يبتدر إلىٰ فهم البصير بجهة الفهم منه معنى ، وله عنده وجه في التأويل مسوّغ ، لا يبتدره الظن والفهم ، ويخرج علىٰ هٰذا ما يظهر في جهة الحقيقة ، ويؤول في جهة المجاز ، وما يجري في الضد منه)[1] . وقال سيدي عبد الله الشنقيطي في « نشر

---

(١) إمام الحرمين في « البرهان » (ص٤١٦ وما بعدها) .

البنود » في سياق شرحه لقوله :

نَـصٌّ إذا أفَادَ مَا لا يَحْتَمِلْ غَيْراً وظَاهِرٌ إنِ الغَيْرُ احْتُمِلْ

(يعني : أن اللفظ الدال في محل النطق ظاهر ؛ أي : يسمىٰ به إن احتمل بدل المعنى المفاد منه معنىٰ مرجوحاً ؛ كالأسد في نحو : رأيت اليوم الأسد ، فإنه مفيد للحيوان المفترس ، محتمل للرجل الشجاع بدله احتمالاً ضعيفاً ؛ لأنه معنىٰ مجازي ، والأول الحقيقي ، والمتبادر إلى الذهن ، والمراد بالظاهر : ما يتبادر الذهن إليه إما لكونه حقيقة لا يعارضها مقاوم لها ، أو لكونه مجازاً محتملاً صار حقيقة عرفية ، وكذا إنه لم يصدر عن من يرجحه على الحقيقة المهجورة ، بخلاف الحقائق المشتركة ، فليست ألفاظها ظاهرة في شيء منها دون شيء ، وكذا المجازات غير الراجحة بالنسبة لمعناها المجازي ، أما بالنسبة لمعناها الحقيقي . . فظاهر) .

ونرىٰ أن تعريف سيدي عبد الله تعريف يجمع بين تعريفي القاضي الباقلاني والأستاذ أبي إسحاق ، وقد بدأ إمام الحرمين بتعريف القاضي ، وانتقد جعله الحقيقة والمجاز معياراً مطلقاً لتمييز الظاهر ، معترضاً بأن الظهور ليس دائماً بجانب الحقيقة ، وقد يكون بجانب المجاز .

واستشهد بكلام أبي إسحاق الذي يبدو أنه ارتضاه تعريفاً للظاهر .

أما الحنفية : فقد ألغوا من حسابهم كل ذكر للحقيقة والمجاز ، كما أنهم أهملوا مسألة الدلالة المرجوحة بسبب قيام الاحتمال ، واقتصروا علىٰ تعريف عام أقرب إلى التعريف اللغوي ، وبذلك تجنبوا مسألة الخلاف في الحقيقة والمجاز .

قال أبو زيد الدبوسي : (الظاهر : ما ظهر للسامع بنفس السمع)[1] .

وقال السرخسي : (الظاهر : ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير

---

(١) الدبوسي في « تقويم الأدلة » (ص٢٠٦) .

تأمل، وهو الذي يسبق إلى العقول والأوهام؛ لظهوره موضوعاً فيما هو المراد).

وقال البزدوي : (الظاهر : اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بصيغته) .

وقال علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي في « ميزان الأصول » : (أما الظاهر : فهو مشتق من الظهور ، وهو الوضوح والانكشاف لغة[1] .

وأما حده : فاللفظ الذي انكشف معناه اللغوي ، واتضح للسامع من أهل اللسان من غير قرينة ومن غير تأمل) .

قال الإمام جلال الدين الخبازي : (الظاهر : هو ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة)[2] .

وللحنفية اتجاهات متفاوتة في مسألة النص والظاهر ، ومدارس غير متطابقة النظرة فلا نطيل بذكرها .

وقد ذكر جلة من العلماء بأن الشافعي رحمه الله تعالىٰ لا يفرق بين النص والظاهر ، كإمام الحرمين ، وأبي حامد ، وأبي الحسين البصري ، وإلكيا الطبري ، والمازري وغيرهم .

وقد استعرضنا مقتطفات من ذلك في مبحث النص من هـٰذه الدراسة ، وهو أمر يكاد يكون مسلماً ، إلاّ أننا نجد في « الرسالة » للإمام بعض اللفتات إلى الظاهر كصيغة متميزة .

فقد قال في معرض كتاب البيان : (فلما فرق الله بين حكم الزوج والقاذف سواه ، فحدَّ القاذف سواه ، إلاّ أن يأتي بأربعة شهداء علىٰ ما قال ، وأخرج الزوج باللِّعان من الحدِّ . . دلَّ ذلك علىٰ أن قَذَفَةَ المحصنات الذين أُريدُوا بالجلد : قذفةُ الحرائر البوالغ غيرُ الأزواج .

---

(١) السمرقندي في « ميزان الأصول في نتائج العقول » (ص٣٤٩) .
(٢) الخبازي في « المغني في أصول الفقه » (ص١٢٥) .

وفي هٰذا الدليل علىٰ ما وصفتُ ، من أن القرآن عربيٌّ ، يكون منه ظاهرُه عاماً ، وهو يرادُ به الخاص)[١] .

وقال مرة أخرى : (فكان ظاهر قول الله تعالى : ﴿ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ ﴾ أقلَّ ما وقع عليه اسمُ الغسل ، وذلك مرَّة ، واحتمل أكثر .

فسنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم الوضوءَ مرةً ، فوافق ذلك ظاهرَ القرآن ، وذلك أقلُّ ما يقع عليه اسم الغسل ، واحتمل أكثر ، وسنَّه مرتين وثلاثاً)[٢] .

من هٰذه النصوص التي سقناها من « رسالة الشافعي » نستشعر مدىٰ إحساسه بدلالة الظاهر التي لا تنفي الاحتمال ، إلاّ أنها تقتضي الرجحان .

ومن مختلف هٰذه التعريفات نصل إلىٰ قاسم مشترك مكتسب من الاشتقاق اللغوي ، هو تبادر الظاهر إلى الفهم ، هٰذا القدر المشترك بين الاتجاهات الأصولية المختلفة مرده إلى اللغة العربية ، واقتصر عليه الحنفية ، بينما زاد الأصوليون من المذاهب الأخرىٰ عناصر أخرى ، وخصوصاً قيام الاحتمال المرجوح الذي هو أساس الفرق بين النص والظاهر ، كما أن الحنفية لم يتطرقوا إلى الحقيقة والمجاز التي كانت محور تعريف القاضي أبي بكر الباقلاني ، بل اكتفوا بوضعه في صورة محددة ترمي إلىٰ إنصاف المجاز المستفيض ، ومنحه مكانة في الظهور ، حسبما يقتضيه تطور العرف اللغوي ، وتصريف رياح مقاصد المتكلمين .

فما هي أسباب هٰذا الاختلاف ؟ وما هي نتائجه ؟

حسبما يبدو لنا ، وقد لاحظناه في النص ، فإن للحنفية نظرة خاصة ، منشؤها ضيق الحدود عندهم بين النص والظاهر ، فقد رأينا أن أكثر تعريفاتهم للنص لا تعترف للنص بصيغة معينة تميزه عن الظاهر ، لٰكنهم يرون أن زيادة

---

(١) الشافعي في « الرسالة » (ص١٤٨) .
(٢) الشافعي في « الرسالة » (ص١٦٤) .

الظهور فيه ترجع إلى السياق والقرينة ، كما أن حدودهم لا تنفي عن النص إمكانية الاحتمال ، ويمكن أن نقول : إنهم أحالوا تعريف النص علىٰ تعريف الظاهر ، فهم عرفوه بحسب علاقته بالظاهر ، ونفوا عن صيغته أن تكون سبباً في كونه أوضح من الظاهر(١) .

أما جمهور المتكلمين : فقد أسلفنا موقفهم من النص ، والمتمثل في أن له صيغة خاصة تجعله بمنجاة عن الاحتمال ، وفي مأمن من التأويل ، وبهٰذا فإن الذي ينزل عن هٰذه الدرجة هو الظاهر ، فهو يحتمل أكثر من معنى ، إلاّ أن الاحتمال راجح في المعنى الظاهر ، ومرجوح في المعنى الخفي ، وهو درجة بين المحتمل والنص ، بحيث لو انتفى الاحتمال . . لكان نصاً ، ولو زاد الاحتمال حتى استوت كفتا الميزان . . لصار مجملاً .

وأخيراً : فإن الخلاف اصطلاحي ، فالجمهور وضع لقبين لما فوق المحتمل أو المجمل ، وذلك صادق علىٰ ما يتطرق إليه احتمال مرجوح ، فسموه ظاهراً ، وما لا يتطرق إليه أصلاً فسموه نصاً .

والحنفية وضعوا لنفس المعنى ؛ أي : لما فوق المحتمل المجمل ، وضعوا له ثلاثة ألقاب :

المفسر : وهو ما لا يرقىٰ إليه احتمال ؛ لوضوح صيغته وشدة بيانه ، وهٰذه مرتبة النص . وما نزل عن هٰذه المرتبة بحيث يكون ظاهراً في صيغته في المعنى المراد ، إلاّ أن الاحتمال وارد فيه من حيث الصيغة ، فقد قسموه إلىٰ قسمين :

نص : لما اكتسب وضوحاً أكثر بسبب السياق والقرينة .

وظاهر : لما كانت له نفس الصيغة في الظهور ، إلاّ أنه نزل عن الأول بسبب فقدان القرينة أو السياق .

أمثلة للظاهر: منها العام ـ كما أسلفنا ـ فهو ظاهر في استغراق جميع الأفراد

---

(١) راجع تعريفاتهم في النص (ص٩٦) .

ـ كما ذهب إليه الجمهور ـ نص في واحد فقط ، وكذلك الأمر ، فهو ظاهر في الوجوب ، محتمل في الندب ، أو مطلق الطلب ، أو الإباحة ، مما هو مفصل في محله ، وكذلك النهي ، ظاهر في المنع ، محتمل في الكراهة .

حجية الظاهر :

الظاهر حجة عند جميع العلماء في الجملة ، إلاّ أن الحجية مقيدة عند الجمهور بغير القضايا التي تستدعي الأدلة اليقينية المفيدة للعلم ، كتلك المتعلقة بالعقيدة ، ولهٰذا فإن حجية الظاهر إنما هي في المسائل الفقهية التي يكتفىٰ فيها بالظن .

قال إمام الحرمين : (والوجه تصدير هٰذا الفصل بأمرين :

أحدهما : إبانة بطلان الاستدلال بالظاهر فيما المطلوب فيه القطع ؛ لأن الظهور معناه غير مقطوع به ، فلا يسوغ الاستدلال به علىٰ ما هٰذا سبيله ـ وبعد كلام رد فيه علىٰ من يتوهم حجية الظاهر في هٰذا الصنف من القضايا تابع كلامه بقوله ـ :

والثاني : أن الظاهر حيث لا يطلب العلم معمول به ، والمكلف محمول على الجريان علىٰ ظاهره في عمله) ، وأطال في الاستشهاد(١) .

دلالة الاقتضاء

الدلالة : هي كون الشيء بحيث يدل علىٰ شيء آخر ، وهي مصدر (دلّه ودلّ عليه دلالة) ، وهي مثلثة الدال ، والمشهور الفتح والكسر ، وقد قدمنا حدها(٢) .

الاقتضاء : من (اقتضى) إذا طلب ، وتجيء بمعنىٰ أخذ وقبض الدين ، أهملها صاحب القاموس ، وذكرها الزبيدي في المستدرك ، قال : (افعل

---

(١) إمام الحرمين في « البرهان » (٥١٣ ـ ٥١٥) .

(٢) انظر المقدمة (ص ٢٦) .

ما يقتضيه كرمك ، وسهل الاقتضاء ؛ أي : الطلب ، قال : واقتضيته ما لي عليه : أخذته وقبضته) .

وقد عرفها سيدي عبد الله في « نشر البنود » :

(أما **اصطلاحاً** : فهي أن يدل لفظ بالالتزام علىٰ معنىٰ غير مذكور ، مع أنه مقصود بالأصالة ، ولا يستقل المعنىٰ ـ أي لا يستقيم ـ إلاّ به ؛ لتوقف صدقه ، أو صحته عقلاً أو شرعاً عليه ، وإن كان اللفظ لا يقتضيه وضعاً . عند قول صاحب « المراقي » :

وَهْــوَ دَلالَــةُ اقْتِضَـــاءٍ أَنْ يَـــدُل   لَفْــظٌ عَلَـىٰ مــا دُونَــهُ لا يَسْتَقِــل

دَلالَة اللُّزومِ . . . إلىٰ آخره)[1] .

وقال : (إنها سميت اقتضاء ؛ لأن المعنىٰ يقتضيها لا اللفظ) ، من هٰذا التعريف نتصور العناصر التالية :

وجود شيء زائد على الألفاظ غير مذكور ولا مقدر تقدير النحاة ؛ لأن المقدر في عرفهم كالمذكور ، يتوقف بناء الجملة عليه ، بحيث لا يثبت ولا يستقر دونه ، قد يستعمل الأصوليون كلمة التقدير هنا ، وهو تقدير من نوع خاص خارج عن تركيب الكلام ، ولا يقتضيه اللفظ كما أسلفنا .

والعنصر الحامل على التقدير هو المقتضي ، بصيغة اسم الفاعل .

والزيادة هي المقتضى ، بصيغة اسم المفعول .

الدلالة علىٰ لزوم تلك الزيادة ، وعدم استقامة الكلام معنىٰ دونها . . هي الاقتضاء ، بصيغة المصدر .

بقي أن نشير إلىٰ أهمية المقتضي ، وهو العقل أو الشرع ؛ لأنهما هما اللذان يحكمان بتوقف صدق الكلام أو صحته علىٰ تقدير شيء لا يقتضيه الوضع اللغوي ، فاللفظ المتوقف صدقه منطوق صريح ، والمضمر الذي لا بد للصدق

---

(١) سيدي عبد الله في « نشر البنود » (١/ ٩٢) .

أو الصحة منه منطوق غير صريح ، وهو من ضرورة المنطوق الصريح .

أولاً : مثال ما يجب تقديره لضرورة صدق الكلام . . ما ورد في الحديث : « إنّ الله رفع عن هـٰذه الأمة ثلاثاً ؛ الخطأ ، والنسيان ، والأمر يكرهون عليه »(١) .

محل الاستشهاد : هو الرفع ، فإن المرفوع هو الإثم ، أو المؤاخذة بالخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه ؛ لأن ذات الخطأ لم ترفع ، فما زالوا يخطئون ، فتعين حمله علىٰ تقدير الإثم أو المؤاخذة ؛ لأن صدق الخبر مرتبط بالتقدير ، ورواية « وضع » أوضح في هـٰذا الحمل .

وهـٰذا كما هو معروف من باب نفي الملزوم وإرادة اللازم .

وقد زعم بعض الأصوليين أن هـٰذا النوع مجمل ، كأبي الحسين وأبي عبد الله البصري ، وأجاب النافون للإجمال ـ وهم الجمهور ـ بأن العرف اللغوي يثبتها قبل ورود الشرع .

قال ابن عاصم الغرناطي في ألفيته المسماة بـ « مرتقى الأصول » :

والعَقْلُ عُمْدَةٌ فِي الاقْتِضَاءِ وقَدْ يُرىٰ فِي الشَّرْعِ فِي أَشْيَاءِ
وبِرُفِعْ عَنْ أُمَّتِي الخَطَا ولا صَلاةَ إلاَّ بِطَهُورٍ مَثَلا

وأجاب النافون للاقتضاء : بأن الصلاة حقيقة شرعاً ، فإذا كانت باطلة . . فهي غير موجودة أصلاً ، وعليه . . فلا داعي للتقدير ، وكذلك يقال فيما هو علىٰ هـٰذا المنوال ؛ كحديث : « لا صلاة لجار المسجد إلاّ في المسجد » .

فقد ذهب الجمهور إلىٰ تقدير كاملة ، وأن المنفي هو الكمال لا الصحة(٢) .

---

(١) رواه ابن عدي في « الكامل » ، وعلته : عبد الرحمـٰن العمي ، كذاب ، وأبوه ضعيف ، « إرواء الغليل » (١/١٢٣) . والمشهور عند علماء الأصول : «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» . قال الألباني : منكر . وأخرج ابن ماجه عن ابن عباس : « إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » وأخرجه الحاكم وقال : صحيح علىٰ شرط الشيخين .

(٢) والحديث ضعيف ، وقد رواه الدارقطني ، والحاكم ، والبيهقي ، وعلته من اليمامي ، فإنه واهٍ جداً « إرواء الغليل » (ص٢٥١) .

ومن هٰذا النوع حديث : « لا صلاة لمن لا وضوء له ، ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه »[1] .

وفي هٰذا الحديث اقتضاءان :

الأول منهما : مختلف في وجود الاقتضاء فيه علىٰ ما مر ، والصحيح وجوده مع تقدير الصحة ؛ أي : لا صلاة صحيحة .

والثاني : مختلف في تقديره ، والصحيح تقدير الكمال ؛ أي : لا وضوء كامل الأجر لمن لم يذكر اسم الله ، خلافاً للظاهرية في تقدير الصحة .

ثانياً : أما بالنسبة لصحة الكلام عقلاً . . فقد مثلوا له بقوله سبحانه وتعالى : ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا ۖ وَإِنَّا لَصَـٰدِقُونَ ﴾ . فالقرية ـ وهي الجدر المتجمعة ـ لا تُسأل إلاّ كسؤال الأطلال ؛ لأنها لا تحير جواباً ، فدل ذلك علىٰ أن المراد هو سؤال أهل القرية ، وبتقدير أهل القرية يستقيم الكلام .

وأورد الشافعي المثال بهٰذه الآية في « الرسالة » تحت عنوان : (الصِّنْفُ الذي يَدُلُّ لفظُه علىٰ باطِنِه دونَ ظاهرِه) قال : (قال الله تبارك وتعالىٰ وهو يحكي قول إخوة يوسف لأبيهم ﴿ ٱرْجِعُوٓا۟ إِلَىٰٓ أَبِيكُمْ فَقُولُوا۟ يَـٰٓأَبَانَآ إِنَّ ٱبْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَـٰفِظِينَ * وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا ۖ وَإِنَّا لَصَـٰدِقُونَ ﴾ .

فهٰذه الآية في مثل معنى الآيات قبلها ، لا تختلف عند أهل العلم باللسان : أنهم إنما يخاطبون أباهم بسؤال أهل القرية وأهل العير ؛ لأن القرية والعير لا ينبئان عن صدقهم)[2] .

والآيات التي قبلها التي يشير إليها الإمام رحمه الله تعالىٰ قد ذكرها في

---

(١) رواه أحمد ، وأبو داوود ، وابن ماجه ، والدارقطني ، والبيهقي ، وصححه الحاكم ، وحسنه ابن الصلاح « إرواء الغليل » .

(٢) الشافعي في « الرسالة » (ص٦٤) .

الصفحتين قبلها ، تحت عنوان : (باب الصِّنْفِ الذي يُبَيِّنُ سِياقُه مَعْناهُ) قال : (وقال تعالى : ﴿ وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ. . . ﴾ .

فابتدأ جلَّ ثناؤه ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر ، فلما قال : ﴿ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ . . . ﴾ دلَّ علىٰ أنه إنما أراد أهل القرية ؛ لأن القرية لا تكونُ عادية . . .) إلىٰ آخر الكلام .

ثم استشهد أيضاً بقوله سبحانه وتعالى : ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً﴾(١) .

إنما قلنا هٰذه الأمثلة لصحة الكلام عقلاً لا لصدقه ؛ لأنها من عند الله سبحانه وتعالى ، وهي جملة طلبية ، والطلب لا يوصف بصدق ولا كذب ، فإن ذلك من وصف الجمل الخبرية .

عموم المقتضى :

إذا كان المقتضىٰ بصيغة اسم الفاعل يصلح لاستغراق أفراد . . فقد اختلف في عمومه ؛ فمنهم من قال بعمومه ؛ لأن الظهور يكفي لإثبات العموم ، فقد حكموا بعموم النكرة في سياق النفي لظهور ذلك فيها ، وقال هٰؤلاء : إن المقتضى الذي تعين تقديره بمنزلة النص ، حتىٰ أن الحكم الثابت به بمنزلة الثابت بالنص ، فيجوز فيه العموم حينئذ ، وهٰؤلاء هم الشافعية والمالكية .

قال في « مراقي السعود » :

والمُقتَضىٰ أعَمَّ جُلُّ السَّلَفِ كذاكَ مَفْهومٌ بلا تَخالُفِ

قال في « نشر البنود » : (يعني أن المقتضى : قال جل السلف ؛ أي : أكثر المالكية والشافعية كما حكاه عنهم القاضي عبد الوهاب ، والمقتضي ـ بكسر الضاد ـ كلام يتوقف صدقه أو صحته علىٰ تقدير أحد أمرين ، يسمىٰ ذلك الواحد

---

(١) المرجع السابق (ص٦٢ ـ ٦٣) .

مقتضىٰ ـ بفتح الضاد ـ فإنه يعم تلك الأمور حذراً من الإجمال ، وقال ابن الحاجب والغزالي وغيرهما : إنه لا يعمها ؛ لانتفاء الضرورة بواحد منها ، ويكون مجملاً بينها يتعين بالقرينة)[1] .

والظاهر أنَّ ما حكاه القاضي عبد الوهاب عن أكثر المالكية والشافعية صحيح بالنسبة للمالكية ، سوى ابن الحاجب ، أما الشافعية : فقد خالف في عمومه جمهورهم ، كما ذكر الشوكاني وقال : (وهٰذا هو الحق) ناسباً ذلك إلىٰ أبي إسحاق الشيرازي ، والغزالي ، وابن السمعاني ، والرازي ، والآمدي[2] .

وقال بعدم العموم في الاقتضاء : جميع الحنفية ، ووافقهم الغزالي قائلاً : (إنه معنى ، والعموم إنما يكون في الألفاظ) .

ومثلوا لذلك بقول المولىٰ جلَّ وعلا : ﴿ فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ ﴾ أي : أهل ناديه ؛ لأن المجلس لا يتكلم ، وقد أنكر قوم هٰذا ، وقالوا : إن النادي لا تطلق على المجلس إلاّ باعتبار من فيه ، وأن القرية لا تطلق على الجدران فقط وإنما أيضاً السكان ، وعليه . . فلا حذف ولا اقتضاء ، في محاولة لإنكار المجاز في القرآن ، وأعتقد أن كلام الشافعي رحمه الله تعالىٰ ـ وهو من أبلغ البلغاء وأفصح الفصحاء ، فقد كان حجة في اللغة قبل أن يكون حجة في الفقه ـ يكفي في الرد عليهم .

ثالثاً : التقدير لصحة الكلام شرعاً ، مثلوا له بقوله جل شأنه : ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ أي : مملوكة ؛ لأن مطلق الرقبة إذا لم تكن في ملك الشخص . . لا يمكن شرعاً أن يحررها ، فالمقتضي ـ باسم الفاعل هنا ـ شرعي ، وليس عقلياً ولا ضرورة فيه ؛ لصدق الكلام .

وعبارات الحنفية مقاربة لعبارات غيرهم ، مع أن بعض متأخريهم ـ كالسرخسي والبزدوي ـ فرقوا بين المقتضىٰ والمحذوف ، فجعلوا الاقتضاء

---

(١) سيدي عبد الله في « نشر البنود » (١/ ٢٦) .
(٢) الشوكاني في « إرشاد الفحول » (ص١٣١) .

خاصاً لما يلزم ثبوته لصحة الكلام شرعاً ، حتى ادعىٰ بعضهم أنه الأصح .

قال الشيخ علاء الدين شمس النظر السمرقندي : (وأما الإضمار والاقتضاء : فقد اختلف مشايخنا في ذلك ؛ قال بعضهم : هما سواء ، وهما من باب الاختصار والحذف يزاد على الكلام لتصحيحه ، وهو اختيار الإمام القاضي أبي زيد رحمه الله تعالى ، وقال أستاذي الشيخ الإمام الزاهد علي بن محمد البزدوي ـ رحمه الله ـ : بأن الإضمار غير الاقتضاء ، وهو الأصح)[1] .

وقد ردَّ التفتازاني في « التلويح » هٰذا التفريق ، كما نقل عبد العزيز البخاري في « كشف الأسرار »[2] .

ومن أهم المسائل التي تتعلق بالاقتضاء مسألة عموم المقتضى .

أما الحنفية : فقالوا : لا عموم للمقتضى ؛ وذلك لأن ثبوته كان للضرورة ، حتىٰ إذا كان الكلام مفيداً للحكم بدونه . . لم يصح إثباته لغة ولا شرعاً ، وإذا كان للضرورة . . فليقدر بقدرها ، ولا حاجة لإثبات العموم ـ كأكل الميتة ـ لما أبيح للضرورة . . قدر بقدرها ، وهو سد الرمق ، فيكفي في المقتضىٰ دلالته علىٰ فرد من أفراده .

وسنرىٰ بعض الفروع المترتبة علىٰ هٰذا الخلاف ، ولٰكن قبل ذلك فإن سبب الخلاف بين الحنفية والجمهور في هٰذه القضية يرجع إلى النظرة الخاصة للحنفية للعام ، فهو يدل علىٰ ثبوت الحكم لما تناوله من الأفراد قطعاً ، ومرادهم بالقطع : عدم الاحتمال الناشىء عن الدليل ، لا عدم الاحتمال مطلقاً[3] .

فمن الفروع المتعلقة بذلك خلافهم في الأحكام المترتبة علىٰ حديث : « إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » .

---

(١) السمرقندي في « ميزان الأصول » (ص٤٠١) .
(٢) عبد العزيز البخاري في « كشف الأسرار » (ص٥٦٥) .
(٣) سيدي عبد الله في « نشر البنود » (١/ ١٦٢) .

فالجمهور يرى : أن المرفوع هو حكم الخطأ والنسيان والإكراه ، فهو يشمل عدم المؤاخذة بالخطأ وما معه في الدنيا ، فيما يتعلق بالعبادات والمعاملات ، فيكون الحديث علىٰ هـٰذا يقرر تأثير ما يسميه القانونيون (عيب الإرادة) ، فإذا كانت الإرادة معيبة بالخطأ والنسيان والإكراه . . فإنه لا يترتب علىٰ تصرفات صاحبها التزام ، وهـٰذا الحكم يعم رفع المؤاخذة بالعقاب في الآخرة .

والحنفية ومن وافقهم من أصحابنا كابن الحاجب ، والغزالي من الشافعية يرون : أنه يصدق علىٰ واحد تعينه القرينة ، ولهـٰذا فإن الفروع المستفادة من هـٰذا الحديث وقع فيها اختلاف كثير :

١ ـ من تكلم في صلاته ناسياً . . فلا تبطل صلاته عند المالكية والشافعية ، وزاد المالكية الكلام عمداً لإصلاحها .

قال ابن رشد في « البداية » : (مع أن الشافعي اعتمد أيضاً ذلك أصلاً عاماً ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » .

وذهب أبو حنيفة : إلىٰ أن الكلام كيف كان يبطل الصلاة)[(١)] .

٢ ـ من جامع ناسياً لصومه فإن الشافعي وأبا حنيفة يقولان : لا قضاء عليه ولا كفارة ، وقال مالك : عليه القضاء دون الكفارة .

وقال أحمد وأهل الظاهر : عليه القضاء والكفارة .

قال في « البداية » : (وسبب اختلافهم في قضاء الناسي معارضة ظاهر الأثر في ذلك القياس ، أما القياس . . فتشبيه ناسي الصوم بناسي الصلاة ، وأما الأثر . . فهو ما أخرجه البخاري ومسلم عن أبي هريرة ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من نسي وهو صائم فأكل أو شرب . . فليتم صومه ، فإنما أطعمه الله وسقاه » . وهـٰذا الأثر يشهد له عموم قوله صلى الله عليه وسلم : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » . . .) إلىٰ آخر كلامه[(٢)] .

---

(١) ابن رشد في « بداية المجتهد » (١/ ١١٩ ـ ١٢٠) .

(٢) ابن رشد في « بداية المجتهد » (ص٣٠٣ ـ ٣٠٤) .

وقد مال الحفيد إلىٰ عدم القضاء على الناسي والمخطىء الذي ظن أن الشمس قد غربت فأفطر .

إلىٰ أن قال : (وأما من أوجب القضاء والكفارة على المجامع ناسياً ـ وهم الحنابلة وأهل الظاهر ـ فضعيف ، فإن تأثير النسيان في إسقاط العقوبات بين في الشرع ، والكفارة من أنواع العقوبات) . إلىٰ أن قال : (وكان يجب علىٰ أهل الظاهر أن يأخذوا بالمتفق عليه ؛ وهو إيجاب الكفارة على العامد إلىٰ أن يدل الدليل علىٰ إيجابها على الناسي ، أو يأخذوا بعموم قوله صلى الله عليه وسلم : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » ، حتىٰ يدل الدليل على التخصيص ، فكلا الفريقين لم يلزم أصله) .

أما من أكل مكرهاً أو خطأ . . فإن أبا حنيفة يوافق مالكاً في وجوب القضاء ، ولعله لم يوافق في مسألة النسيان ؛ لورود النص ، ورجع إلىٰ قاعدته في غيرها ، وهو الخطأ والإكراه ، خلافاً للشافعية وابن حزم ، وقد ذهب زفر إلىٰ هـٰذا القول .

ونسب في « المغني » عدم إفطار المكره إلىٰ مذهب الإمام أحمد : (قال ابن عقيل : قال أصحابنا : لا يفطر به ؛ لقول النبي صلى الله عليه وسلم : « عفي لأمتي عن الخطأ والنسيان . . . » الحديث)[1] .

٣ ـ ومن أشهر مسائل هـٰذا الحديث : طلاق المكره ، فمذهب الأئمة الثلاثة : مالك والشافعي وأحمد ـ رحمهم الله ـ عدم لزومه ، ولهم أدلة زائدة علىٰ حديث الباب ، إلاّ أنهم استشهدوا بالحديث .

وأنواع الإكراه وشروطه معروفة ، فلا نطيل بها ، وخالفهم أبو حنيفة ، فقد قاس المكره على الهازل الذي ورد النص بلزوم طلاقه ، وذلك دليل علىٰ عدم اعتباره لعموم المقتضى ، فلو اعتبره . . ما قاس مع وجود النص ، خصوصاً أن

(١) ابن قدامة في « المغني » (٣/ ١١٤ ـ ١١٥) .

دلالة الاقتضاء من باب المنطوق ، فهم إذاً يردون دلالة الحديث على الحكم الدنيوي ، ويرون اقتصاره على الحكم الأخروي المتفق عليه ، وهو رفع الإثم ، وصرح الكمال بن الهمام بذلك ، وأوضح مسلك الحنفية في المقتضىٰ في هٰذا الحديث بجلاء .

مهما يكن من أمر . . فإن الخلاف كما ظهر لك فيما نقلنا له أسباب غير الحديث ، سبقت في كل مسألة من المسائل ، إلاّ أن الحديث ظل ماثلاً في أذهان المحتجين به ، والمعارضين للاحتجاج به .

وقد اتضح مما ذكرناه ثلاثة أنظار للعلماء هي :

الاقتضاء حجة ، ويحكم للمقتضي بالعموم .

الاقتضاء حجة ، إلاّ أنه ليس عاماً ، بل يحمل علىٰ أقل ما يصدق عليه ، حتىٰ يحصل صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً .

دلالة الاقتضاء مجملة ؛ لأن المراد لازم غير معروف ، وفي رأينا أن دلالة الاقتضاء ليست نصاً في العموم ، وإنما هي ظاهرة فيه ، كالنكرة المنفية .

وإذا كان المقتضىٰ واحداً . . فقد يختلف فيه وفي وجوده أصلاً .

مثال الأول :

حديث : « لا صلاة لجار المسجد إلاّ في المسجد » .

روي عن أبي هريرة ، وجابر ، وعائشة ، وقد قدمنا ما فيه ، فإن جمهور العلماء علىٰ تقدير انتفاء الكمال والفضيلة ، وبعضهم ذهب إلىٰ تقدير الإجزاء والصحة لمن يقول في هٰذه الحالة بوجوب تقدير ، بخلاف من يعتبر نفي الحقيقة الشرعية كافياً كما أسلفنا ؛ لأن المعدوم شرعاً كالمعدوم حساً .

والوجود الصوري كلا وجود ، فلا حاجة حينئذٍ إلىٰ تقدير ، واستدل كل فريق بأدلة وشواهد من السنّة ليس هٰذا محل ذكرها .

ومثال الثاني :

وهو الخلاف في وجود المقتضى ، خلاف الصحابة في تأويل قوله تعالىٰ ﴿ إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ ٱلدُّعَآءَ إِذَا وَلَّوْاْ مُدْبِرِينَ ﴾ فذهبت عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها : إلىٰ عدم سماع الموتىٰ أصلاً ، وعليه . . فلا يوجد مقتضى ، ونفت سماعهم لنداء النبي صلى الله عليه وسلم حين ناداهم وهم في القليب ، كما قال حسان بن ثابت رضي الله عنه :

يُنَادِيهِم رَسُولُ اللَّهِ لَمَّا ... قَذَفنَاهُم كَبَاكِبَ في القَلِيبِ
أَلَم تَجِدوا وعيدي كَانَ حَقّاً ... وَأَمرُ اللَّهِ يَأخُذُ بِالقُلُوبِ

وذهب جماعة من الصحابة : إلىٰ تقدير مقتضى ؛ أي : لا تسمعهم إسماعاً ينتفعون به ، محتجين بحديث : « ما أنتم بأسمع لما أقول منهم » . وأمثال هٰذا في القرآن كثيرة :

يقول جلَّ شأنه : ﴿ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ قَالُواْ سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ﴾ أي : سماعاً ينتفعون به إذا لم يكن بمعنى الفهم . وكما في قوله تعالى : ﴿ وَكَانُواْ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا ﴾ ، ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ﴾ .

دلالة الإشارة

دلالة الإشارة : دلالة اللفظ علىٰ حكم غير مقصود ، ولا سيق له النص ، ولٰكنه لازم للحكم الذي سيق لإفادته الكلام .

قال في « نشر البنود » عند قول المصنف :

فَأَوَّلٌ إِشَارَةُ اللَّفظِ لِمَا ... لَمْ يَكُنِ القَصْدُ لَه قَدْ عُلِمَا

دلالة الإشارة : هي إشارة اللفظ لمعنىٰ ليس مقصوداً منه بالأصل ، بل بالتبع ، مع أنه لم تدع إليه ضرورة ؛ لصحة الاقتصار على المذكور دون تقديره .

وأما الحنفية : فقد قال علاء الدين شمس النظر السمرقندي : (ما عرف بنفس الكلام بنوع تأمل من غير أن يزاد عليه شيء أو ينقص عنه ، لٰكن لم يكن الكلام قد سيق له ، ولا هو المراد بالإنزال حتىٰ يسمىٰ نصاً ، ولا عرف أيضاً

بنفس الكلام في أول ما قرع سمعه من غير تأمل حتىٰ يسمىٰ ظاهراً ، لكن عرف بنفس اللفظ في غير زيادة ولا نقصان فيسمىٰ إشارة)[1] .

أمثلة دلالة الإشارة :

قوله سبحانه وتعالى : ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾ .

فالنص القرآني يدل بعبارته علىٰ إباحة الاستمتاع والأكل والشرب في كل جزء من أجزاء الليل .

ويدل بالإشارة علىٰ صحة صوم من أصبح جنباً من الوطء ؛ للزومه المقصود به من جواز جماعهن بالليل الصادق علىٰ آخر جزء منه ، كما هو في عبارة جلال الدين المحلي ، وقد اعترضه اللقاني .

وقد مثل علماء الأصول بحديث : « إنكنَّ ناقصات عقل ودين » قيل : يا رسول الله ؛ وما نقصان دينهنَّ؟ قال : « تمكث إحداهنَّ شطر دهرها لا تصلّي » .

فالكلام لم يسق لبيان مدة الحيض بل لبيان نقصان الدين ، ودلالة الإشارة تفيد أن مدة الحيض خمسة عشر يوماً ؛ لأن تلك شطر الدهر ، ولما كان ذلك علىٰ سبيل المبالغة لم يقصد الغالب ، وإنما قصد النادر ؛ لأنه مبالغة في معرض الذم ، كذا قال ابن حلولو .

وهٰذا الجزء من الحديث ليس ثابتاً ، قال الحافظ السخاوي : إنه باطل ، والبيهقي لم يجده ، وابن الجوزي لم يعرفه ، وقال النووي : إنه باطل ، ورواية مسلم : « تمكث الليالي لا تصلي » . فلا يصح الاستدلال به ، وإن كان أكثره

---

(١) ميزان الأصول في نتائج العقول (المختصر) (ص٣٧٩).

عند المالكية والشافعية خمسة عشر يوماً ، فليس مرد ذلك إلىٰ هـٰذه الرواية التي لم تثبت ، وإنما هو كما قال ابن رشد في « البداية » : (هـٰذه الأقاويل كلها المختلف فيها عند الفقهاء ؛ في أقل الحيض ، وأكثره ، وأقل الطهر . . لا مستند لها إلاّ التجربة والعادة) .

ولعل ابن رشد لم يثبت عنده ما استشهد به الحنفية من حديث : « أقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة أيام ولياليها ، وأكثره عشرة أيام » . وهو حديث ضعيف ، أخرجه الطبراني والدارقطني ، وأصح شيء في هـٰذا الباب حديث حمنة بنت جحش رضي الله عنها ، وفيه : « تحيضي في علم الله ستة أيام أو سبعة ، ثم اغتسلي . . . إلىٰ آخره »[1] .

وقد تكون الإشارة حاصلة مستفادة من نصين في موضعين ؛ أي : باعتبار أحدهما متمماً للآخر ، كاستنتاج أمير المؤمنين علي رضي الله عنه أمد الحمل في قوله سبحانه وتعالىٰ من سورة البقرة : ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَـٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ﴾ مع قوله جلَّ وعلا في سورة الأحقاف : ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَـٰلُهُۥ ثَلَـٰثُونَ شَهْرًا﴾ ، حيث أخذ أقل أمد للحمل ، من طرح أربعة وعشرين شهراً المذكورة في الآية الأولىٰ من ثلاثين شهراً المذكورة في الآية الثانية .

وبعد ؛ فإن دلالة الإشارة حجة في الجملة ، وذلك موضع اتفاق بين العلماء ، ولـٰكنه مقيد بوضوح الإشارة ، وعدم المعارض ، إلاّ أن دلالة الإشارة قد تكون خفية ؛ لأن الكلام لم يسق لها ، ولذلك فلا يقع الاتفاق علىٰ إفادتها حكماً ، وذلك كاختلافهم في مصير الأرض التي يستولي عليها الفاتحون من يد العدو ؛ فذهب أبو حنيفة : إلىٰ أنها تبقىٰ بأيدي أهلها ملكاً لهم ، وتصير خراجية ، وذهب مالك : إلىٰ أنها تصبح وقفاً على المسلمين .

---

(١) وهو حديث طويل رواه أبو داوود ، والترمذي، وابن ماجه ، والطحاوي ، والدارقطني ، والحاكم ، والبيهقي ، وأحمد ، وسأل أحمد عنه البخاري فقال: حسن صحيح . الألباني في « إرواء الغليل » (ص٢٠٢ ـ ٢٠٣) .

قال أبو المودة خليل في « مختصره » : (ووقفت الأرض كمصر والشام والعراق ، وخمّس غيرها إن أوجف عليه) .

وذهب الشافعي إلىٰ أن الأرض تقسم كسائر الغنيمة ، وتأول ما فعله عمر رضي الله عنه قائلاً : إنه استطاب نفوس الفاتحين .

وقد احتج القائلون باستثناء الأرض ـ زيادة علىٰ عمل عمر ـ بالحديث الصحيح الذي رواه أبو هريرة : أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « منعت العراق قفيزها ودرهمها ، ومنعت الشام مدها ودينارها »[1] والحديث سيق مساق الخبر ؛ أي : أن العراق ستمنع قفيزها ودرهمها ، وأن الشام ستمنع مدها ودينارها ، وعبر عليه الصلاة والسلام بالماضي لتحقق وقوع الخبر ، وفهم من إشارة النص : أن الأرض لا توزع على الغانمين ؛ لأنها لو وزعت ما كان هناك شيء يمنع .

كما احتج الجمهور بإشارة النص في قوله جلَّ وعلا : ﴿ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ .

حيث أسند الغنيمة إليهم ، وذلك يدل على استحقاق الغانمين لها ، سوى الخمس المنصوص عليه .

وقد خالف كثير من أصحابنا ـ كما يقول المازري ـ وقالوا : إن الغنيمة يحبسها الإمام إذا شاء ، ويقسمها إذا شاء ، مستشهدين بظاهر قوله تعالى : ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾ .

وتجب الملاحظة إلىٰ أنه من النادر أن نجد إشارة النص مستقلة بحكم كما

---

(١) أخرجه أحمد في « المسند » رقم (٧٥٥٥) .

وجدنا ذلك في تحديد أقل أمد للحمل وما سوىٰ ذلك من الأمثلة ، فهي إما أن تعتضد بحديث أو بعمل ، أو غيره .

فقد قال السرخسي من الحنفية : إنها بمنزلة الكناية والتعريض من التصريح ، فمنه ما يكون موجباً للعلم قطعاً ، ومنه لا يكون كذلك .

ولخفاء الإشارة لكون الكلام لم يسق لها أصلاً ، فإنها إذا تعارضت مع النص والظاهر . . قدما عليها ، وقد مثلوا لذلك بقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ﴾ مع قوله سبحانه وتعالى : ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا ﴾ .

فالنص الأول : ظاهر في وجوب القصاص ؛ لأن قوله جلَّ وعلا : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ﴾ أي : فرض عليكم .

والنص الثاني : اقتصر على الجزاء الأخروي بعد أن ذكر تبارك وتعالى الجزاء الدنيوي للقاتل خطأً : ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَن يَصَّدَّقُوا فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ﴾ .

ثم أتبعها بحكم القاتل عمداً ، فإشارة النص تفيد حصر العقوبة في ذلك ، فقدمت عليها دلالة النص ، وعلم من ذلك أن المقصود لم يكن بيان العقوبة الدنيوية ، ولـٰكنه تهويل لجريمة القتل ، ولهـٰذا فالذي نختاره هنا أنه لا يوجد تعارض كذلك الذي يقع بين الأدلة ، بل هو رفع لإيهام دلالة الإشارة .

خلاصة القول : أن دلالة الإشارة من باب المنطوق ، وأنها حجة إذا لم يرد نص يرفع إيهام الإشارة .

وقد آثرنا هـٰذه العبارة علىٰ عبارة علماء الأصول المعهودة وهي قولهم : ما لم يرد نص يعارض الإشارة ؛ لأنه كما أسلفنا لا توجد إشارة إلاّ حيث لم يرد نص .

دلالة الإيماء

دلالة الإيماء : هي أن يقترن الحكم بوصف ، هذا الوصف إذا لم يكن علّة . . لكان ذكره عبثاً .

ودلالة الإيماء موضعها القياس ، وهناك مبحثها في مسلك إيماء النص في القياس .

مثالها : قوله تعالى : ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ هنا اقترن الحكم بوصف ، الحكم هو : القطع ، والوصف هو : السرقة ، فلولا أن السرقة هي علّة للقطع . . ما كان ترتيبه عليها مجدياً عند العقلاء .

قوله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ﴾ .

هنا إيماء لاقتران الحكم ـ ذروا البيع ـ بالنداء للصلاة من يوم الجمعة .

قال في « مراقي السعود » :

دَلالَةُ الإيمَاءِ والتَّنْبيهِ ... فِي الفَنّ تُقْصَدُ لَدىٰ ذَويهِ
أَنْ يُقْرنَ الحُكْمُ بِوصْفٍ إنْ يكُنْ ... لِغيْر عِلَّةٍ يَعِبْهُ مَنْ فطُنْ

* * *

دلالة المفهوم

المفهوم **لغة** : اسم مفعول ـ كالمنطوق ـ من فُهِم الشيء ـ بالبناء للمجهول ـ فهو مفهوم .

واصطلاحاً : ما دُلَّ عليه لا في محل النطق ، وقصده المتكلم ، وليس في الكلام حذف يحتاج إليه لصدق الكلام أو صحته .

محترزات التعريف :

ـ دُلَّ عليه لا في محل النطق : خرج المنطوق .

ـ وقصده المتكلم : خرجت دلالة الإشارة .

ـ وليس في الكلام محذوف : يخرج دلالة الاقتضاء .

وينقسم المفهوم إلىٰ نوعين :

مفهوم الموافقة .

مفهوم المخالفة .

وهٰذا التقسيم هو للجمهور ، فالحنفية لا يذكرونه أصلاً ، وهم لا يرون العمل بمفهوم المخالفة ، ويسمون (مفهوم الموافقة) بدلالة النص ، وسيأتي بيان ذلك .

مفهوم الموافقة

هو ما فهم من مطلق كلام السامع لغة ، وكان أولىٰ بالحكم من المذكور ، أو مساوياً له .

ويسمى : بـ (تنبيه الخطاب) ، أو (لحن الخطاب) ، أو (فحوى

الخطاب) والفحوىٰ في اللغة : ما فحىٰ إليه المتكلم ؛ أي : قصده ومال إليه بمذهب كلامه .

وينقسم إلىٰ قسمين :

ما يكون أولىٰ بالحكم من المنطوق ، ويسميه البعض : (فحوى الخطاب) .

ما يكون مساوياً لحكم المنطوق ، ويسميه البعض : (لحن الخطاب) .

١ ـ ما يكون أولىٰ بالحكم من المنطوق (فحوى الخطاب) :

يقول تعالى : ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا ﴾ فالمفهوم هنا : النهي عن الضرب ؛ لأنه في حكم الإيذاء ؛ أي : في معنىٰ (أُفٍّ) الذي نهيت عنه ، فهٰذا من باب أولى ؛ أي : أن المسكوت عنه أولىٰ بالحكم من المنطوق .

وهٰذا الذي هو من باب أولى : تارة يكون أعلى ، وتارة يكون أدنى ؛ لأن المبالغة قد تسير في الأعلى ، وقد تسير في الأدنى .

مثال الأدنى : قوله تعالى : ﴿ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ ﴾ .

معنىٰ ذلك : أنّك لو استأمنته علىٰ أدنىٰ من ذلك ـ علىٰ رطلٍ مثلاً ـ لأدّاه إليك .

مثال الأعلى : قوله تعالى : ﴿ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّۦنَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ معنىٰ ذلك أنك لو أعطيته أعلىٰ من ذلك . . لم يؤدِّه .

وقوله تعالى : ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴾ ، ﴿ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ ﴾ علمنا أنَّ ما فوق ذلك سيراه ، وسيؤتىٰ به حتماً .

وقوله صلى الله عليه وسلم ـ في رواية لمسلم ـ « من رأىٰ منكم منكراً . .

فليغيره بيده ، فإن لم يستطع . . فبلسانه ، فإن لم يستطع . . فبقلبه ، وليس وراء ذلك مثقال حبّة من إيمان » علمنا أن أعلىٰ من ذلك لا يوجد في قلب من لا يُسيئه أن يرىٰ منكراً .

٢ ـ ما يكون مساوياً للمنطوق في الحكم (لحن الخطاب) :

يقول تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴾ ، فمن يتلف مال اليتيم . . فإنه يساوي من أتلفه بالأكل ، وهـٰذا هو التنبيه بالمساوي .

وقوله تعالى : ﴿ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ ۚ ﴾ هنا تشطير العقوبة على الأمة إذا فعلت الفاحشة ، كذلك على العبد أيضاً ؛ لأن الوصف الجامع بينهما (العلّة) هو : الرق .

وقوله صلى الله عليه وسلم : « من أعتق شركاً له في عبد . . » يفهم منه التنبيه على الأمة أيضاً ، فالأمة تساوي العبد ؛ لأنه لا فرق بينهما سوى الذكورة والأنوثة .

وقد يقع في هـٰذا القسم اختلاف ، كما وقع لأهل الظاهر ، فابن حزم يرىٰ أن رمي القاذورات في الماء الراكد ليس كالبول فيه ، والحديث فيه نهي عن البول في الماء الراكد .

إلاّ أن هـٰذا من باب التنبيه بالمساوي حتماً ؛ لأن رمي القاذورات كالبول تماماً .

خلاف الحنفية مع الجمهور في مفهوم الموافقة :

الخلاف هو لفظي في مفهوم الموافقة ، فالحنفية يقولون به ، إلاّ أنهم سموه (دلالة النص) لأنهم قالوا : هو معنىٰ دل النص عليه . فهم يعتبرونه منطوقاً ، ولهـٰذا ذكروا في كتبهم : أن من حلف : لا يضرب زوجه ، فخنقها ، أو عضها . . فإنها تطلق عليه ؛ لأن ذلك في معنى الضرب ، وهو أمر مختلف فيه في مذهب أحمد .

أما الجمهور : فقد سموه (مفهوم الموافقة) ؛ لأن المسكوت عنه يوافق المذكور في الحكم .

هل مفهوم الموافقة يعتبر من باب القياس أم النقل ؟

ذهب الشافعية إلىٰ أن مفهوم الموافقة كله من باب القياس الجلي .

وذهب بعض العلماء إلىٰ أنه من باب النقل الاستعمالي .

وإلىٰ هٰذا أشار صاحب « مراقي السعود » بقوله :

وَغَيْرُ مَنطُوقٍ هو المَفْهُومُ ... مِنهُ المُوافقةُ قُلْ مَعْلُومُ
يُسْمىٰ بِتنبيهِ الخِطَابِ وَوَرَدْ ... فَحْوى الخِطَابِ اسماً لَه فِي المُعْتَمدْ
إِعْطَاءُ ما لِلّفْظَهِ المَسْكُوتا ... مِنْ بَابِ أَولىٰ نَفْياً أَوْ ثُبوتا
وقِيلَ ذَا فَحْوى الخِطَابِ والَّذي ... سَاوىٰ بِلَحْنِهِ دَعاهُ المُحْتَذي
دَلالةُ الوِفَاقِ لِلْقِيَاسِ ... وهوَ الجَلي تُعْزىٰ لَدىٰ أُنَاسِ
وقِيلَ لِلَّفْظِ مَعَ المَجَازِ ... وعَزوُها للنّقْلِ ذُو جَوازِ

ومعنىٰ ما ذكره صاحب « المراقي » : أن دلالة الوفاق التي هي مفهوم الموافقة اختلف العلماء فيها .

فذهب الشافعي إلىٰ أنها من باب القياس الجلي ، فيحتاج إلىٰ شروط القياس .

وقيل : إنها من باب الدلالة اللفظية المجازية ، من إطلاق الأخص على الأعم ، فصار التأفيف ـ وهو أخص من الإيذاء مطلقاً ـ مراداً به ما هو أعم ، وهو الإيذاء .

وقيل : إنه من باب النقل ؛ أي : أن العرف اللغوي نقل اللفظ عن وضعه في إثبات الحكم في المذكور خاصة إلىٰ إثباته في المذكور والمسكوت عنه معاً .

وهٰذه الأقوال تخالف كون دلالة الوفاق مفهوماً ، وهو مذهب الأكثر ، فتحصل خمسة أقوال : مفهوم ، وقياس ، ودلالة لفظية مجازية ، ونقل ، والقول

الخامس : هو كونها منطوقاً ، وهو مذهب أبي حنيفة .

قلت : إنّ هٰذا الخلاف يرجع إلىٰ ما فهمه أصحاب الأقوال من الوضع اللغوي ، وقد نبَّه علىٰ ذلك ابن الحاجب في « المختصر » قائلاً : إنا نقطع بفهم المعنىٰ في محل السكوت لغة قبل شرع القياس ، وفسر السعد قوله : (قبل شرع القياس) بأن معناه أنها ليست من القياس الذي جعله الشرع حجة قائلاً : لا نزاع أنه إلحاق الفرع بأصل بجامع ، إلاّ أن ذلك مما يعرفه كل من يعرف اللغة ، من غير افتقار إلىٰ نظر واجتهاد .

مفهوم المخالفة

مفهوم المخالفة أن يدل اللفظ لا في محل النطق علىٰ نقيض حكم المذكور .

أو : هو إثبات نقيض المنطوق للمسكوت ، كما يقول القرافي في « التنقيح » .

معنىٰ ذلك : أن تعطي للمسكوت عنه عكس ما أعطيته للمذكور ، وهٰذا بخلاف مفهوم الموافقة ، وهو أن تعطي نفس الحكم للمسكوت عنه . ويسمىٰ بـ (دليل الخطاب) ويسميه بعضهم أيضاً بـ (تنبيه الخطاب) .

أما الحنفية : فقد خالفوا في هٰذا الدليل بقوة ، وقالوا : إن المسكوت عنه لا حكم له ، ولا يمكن الحكم عليه ؛ لأن هٰذا من باب تكليم نص ساكت ، **والساكت لا ينسب إليه قول** .

وتلك كلمة قالها الإمام الشافعي ، ولٰكن في غير هٰذا المحل ، في (الإجماع السكوتي) .

ما هو سبب هٰذا الاختلاف ؟

سبب هٰذا الخلاف : هو الوضع اللغوي أولاً وقبل كل شيء ؛ لأن الوضع اللغوي مترجح بين النفي والإثبات ، فتارة يعتبر العرب مفهوم المخالفة ، وتارة لا نجدهم كذلك .

ولهـٰذا فاللغويون أنفسهم ساندت كل طائفة منهم طائفة من الفقهاء ؛ فذهب الأخفش ، وابن جني ، وابن فارس : إلىٰ أنه لا وجود لمفهوم المخالفة موافقة للحنفية .

وذهب أبو عبيدة معمر بن المثنى ، وأبو عبيد القاسم بن سلام ، والمبرد ، وثعلب : إلىٰ وجود مفهوم المخالفة ، وقالوا : إن العرب إذا نطقت بالشيء . . فإنها ترىٰ أن المسكوت عنه بخلاف المذكور .

نصوص من الشريعة أيدت هـٰؤلاء وأولـٰئك ؛ لأن الشريعة جرت مجرى اللغة العربية ، لذا فإن الحنفية قد استدلوا بكثير من النصوص ، وكذلك استدل الجمهور بكثير من النصوص . وسيأتي بيان بعض ذلك بعد ذكر بعض أنواع مفهوم المخالفة .

أنواع مفهوم المخالفة :

قال في « مراقي السعود » وهو يعدد أنواع مفهوم المخالفة :

وَهُوَ ظَرْفٌ عِلَّةٌ وعَدَدُ ... ومِنْهُ شَرْطٌ غَايَةٌ تُعْتَمَدُ
والحَصْرُ والصفةُ مثلُ ما عُلِمْ ... مِنْ غَنَمٍ سامَتْ وسائِمِ الغَنَمْ
مَعْلُوفَةُ الغَنَمِ أَوْ ما يُعْلَفُ ... الخُلْفُ فِي النَّفْي لأيٍّ يُصْرَفُ

١ ـ مفهوم الحصر (الاستثناء بعد النفي) :

وهو أقواها على الإطلاق ، مثاله : (لا إلـٰه إلاَّ الله) ؛ أي : لا معبود بحق إلاَّ الله تعالى ، وأيضاً : عندما تقول : (ما جاء إلاّ زيد) فمعنىٰ ذلك أنه لم يحضر أحد غير زيد .

قال في « مراقي السعود » :

أَعْلاه لا يُرْشِدُ إلاَّ الْعُلَما ... فَما لِمنْطُوقٍ بِضَعْفٍ انتُمى

وقال : قال الحنفية بهـٰذا النوع من مفهوم المخالفة ؛ أي : المحصور بإنما ، (إنَّما الله إلـٰه واحد) .

٢ ـ مفهوم الغاية :

مثاله : قوله تعالى : ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ فمعنىٰ ذلك : حرمة وطء النساء أثناء الحيض : لأن (حتى) تفيد الغاية .

وقوله تعالى : ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ .

٣ـ مفهوم الشرط :

مثاله : قوله تعالى : ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ فيدل علىٰ أنه لا يجوز وطؤهن إذا لم يتطهرن بالماء .

وقوله تعالى : ﴿وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ .

وأيضاً قول النبي صلى الله عليه وسلم : « إذا أقبل الليل من هٰهنا ، وأدبر النهار من هٰهنا وغربت الشمس . . فقد أفطر الصائم » متفق عليه .

٤ ـ مفهوم العدد :

وهو من المفاهيم القوية أيضاً ، ولذلك لم يستطع الحنفية أن ينكروه ، فقد نص الجصاص الرازي علىٰ أنَّ مفهوم المخالفة بالعدد ـ مثل الحدود ـ يقول به الحنفية .

مثاله : قوله تعالى : ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ فمفهوم العدد حدد عدد الجلدات ، فلا يجوز الزيادة ولا النقصان .

وكذلك في قوله صلى الله عليه وسلم : « أحلَّت لنا ميتتان ودمان . . . »[1] فيفهم من هٰذا أن غير هاتين الميتتين غير حلال .

٥ ـ مفهوم الصفة :

إذا ذكرت وصفاً ، فإنَّ من لم يكن متصفاً بهٰذا الوصف . . يحكم عليه بنقيض الحكم على الأول .

---

(١) أخرجه أحمد (٥٦٩٠) ، وابن ماجه (٣٢٢٠) ، وفيه ضعف .

مثاله : السوم في الغنم ، هو شرط لوجوب الزكاة ، أما إذا كانت الغنم معلوفة ؛ أي : غير سائمة . . فإنه ليس فيها زكاة ، هـٰذا مذهب الشافعي وأحمد عملاً بمفهوم المخالفة ، وقالوا : إن الغنم المعلوفة يتكلف فيها ، ولذلك لا زكاة فيها ، بخلاف الغنم السائمة ، فإنه لا كلفة فيها .

ووافق الحنفية في أنه لا زكاة في غير السائمة ، مع أنهم لا يأخذون بمفهوم المخالفة ، ولـٰكنهم اشترطوا أن يكون السوم للنماء ، فهي علة مركبة ، فلو أسامها للحمل مثلاً . . ما كانت فيها زكاة .

أما المالكية : فلم يأخذوا بمفهوم المخالفة هنا ، فقالوا : تجب الزكاة في المعلوفة والسائمة جميعاً ـ وهو من مفرداتهم ـ واعتذروا عن ذلك بقولهم : إن هـٰذا ربما كان جواباً علىٰ سؤال ، وقالوا : إن مفهوم المخالفة إذا كان جواباً لسؤال ، أو موافقاً لواقع أو غالب ، والغالب في ماشية العرب السوم . . فإنه حينئذٍ لا يؤخذ به ، وبالتالي : فالمعلوفة عندهم تجب فيها زكاة قياساً على السائمة ؛ لأن ذكر السائمة اقتضاه واقع أو غالب ، وهـٰذا لا يمنع القياس عليها ، وإن كان يمنع عموم اللفظ للمعلوفة بسبب القيد بالسوم .

وهـٰذا معنىٰ قوله في « مراقي السعود » :

ومُقْتَضى التَّخْصِيصِ ليس يَحْظلُ قَيْساً ومَا عُرِضَ ليسَ يَشْمُلُ

كما أنهم اعتمدوا علىٰ أدلة أخرى ؛ منها حديث : « في كل أربعين شاة شاة » وهو عام ، والعموم يقدّم علىٰ مفهوم المخالفة .

٦ ـ مفهوم الظرف زمانياً أو مكانياً :

مثاله : قوله تعالى : ﴿ ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ ﴾ فلا يصح الحج في أوقات غير هـٰذه الشهور المحددة .

وقوله تعالى : ﴿ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِي ٱلْمَسَٰجِدِ ﴾ فيفهم أن الاعتكاف لا يكون إلاّ في المساجد .

٧ ـ مفهوم اللقب :

وهو أضعف مفاهيم المخالفة على الإطلاق ، كما قال في « مراقي السعود » :

أضعفهـا اللَّقَـبُ وهْـوَ مَـا أُبِـي ... مِـنْ دُونِـهِ نَظْـمُ الكَـلامِ العَـرَبِـي

وقد قال به : أبو عبد الله بن خويز منداد .

وضعف مفهوم اللقب : لعدم رائحة التعليل فيه ، بخلاف مفهوم الصفة ؛ فإنك تشعر فيه بالتعليل .

مثاله : إذا قلت : زيدٌ قائم . . فهٰذا لا يمنع من أن يقوم غيره أيضاً .

ومفهوم اللقب لو قلنا به . . لقلنا : إن غير (البُرّ) وغير ما ذكر في الحديث لا يكون ربوياً ؛ لأن اللقب يجعل حكم الذي لم يذكر مخالفاً لحكم المذكور .

أدلة الحنفية علىٰ عدم اعتبار مفهوم المخالفة :

قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ﴾ فلو كان مفهوم المخالفة معملاً في كل الأحوال . . لكان قتل الأولاد جائزاً إذا لم يخش إملاقاً .

قال تعالى : ﴿ مِنْهَآ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ۚ فَلَا تَظْلِمُوا۟ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ ﴾ نهى الباري جلَّ وعلا عن ظلم النفس في الأشهر الحرم ، هل معنىٰ ذلك : أنه يجوز ظلم النفس في الأشهر الأخرى ؟!

فلو كان مفهوم المخالفة معتبراً . . لكان معنىٰ ذلك : أنه يجوز ظلم النفس في الأشهر الأخرى .

قوله تعالى : ﴿ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا ﴾ قالوا : هل معنىٰ ذلك : أنّ لحم السمك إذا يبس لا يجوز أكله ؟!

واستدل الحنفية أيضاً : ببروز مفهوم المخالفة ، وإظهاره في الكلام ، فلو كان معتبراً . . لما احتيج إلىٰ إظهاره في الكلام أصلاً ، مثال ذلك :

قول الله تعالى : ﴿ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى

دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ .

وقالوا : لو كان مفهوم المخالفة معمولاً به . . لاكتفىٰ عن الجملة الثانية ، إذ هي إظهار لمفهوم المخالفة .

وقوله تعالى : ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾ .

قرئ ﴿حَتَّىٰ يَطَّهَّرْنَ﴾ وقرئ بتشديد الطاء والهاء ، وهي قراءة حمزة والكسائي وأبي بكر عن عاصم[1] .

قالوا : مفهوم المخالفة هنا صرح به ، ولو كان معتبراً . . لما صرح به .

واستدل الحنفية أيضاً بقوله صلى الله عليه وسلم : « لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحدّ علىٰ ميت فوق ثلاث ليال إلاّ علىٰ زوج أربعة أشهر وعشراً »[2] .

قالوا : هل يعني ذلك أن التي لا تؤمن بالله واليوم الآخر يجوز لها ذلك ؟!

حجج كثيرة ساقها الحنفية ، والجدل كان كبيراً ، إلىٰ حد أن الجصاص الرازي في طفحة جدل شديدة قال : (من قال إن الشافعي يعرف اللغة العربية ؟) وهي كلمة كبيرة ، فالشافعي رحمه الله تعالىٰ معروف عنه أنه درس اللغة العربية في هذيل سنوات طويلة ، واعترف العلماء بتقدمه في علم اللغة العربية .

---

(١) أما قراءة التخفيف ـ وهي قراءة الجمهور ـ فهي النقاء وانقطاع الدم، فيكون قوله تعالىٰ: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ مؤسساً ، وليس مؤكداً ، وهو يفيد الغسل ، خلافاً لمن يكتفي بغسل محل الأذىٰ بعد انقطاع الدم مع وضوء كوضوء الصلاة ، وهو مروي عن: مجاهد وطاووس وعكرمة. وعن الحنفية تفصيل: فالدم المنقطع بعد أقصىٰ أمد الحيض ـ وهو عشرة أيام عندهم ـ يجوز القربان بعد غسل المحل قبل الاغتسال، أما دون ذلك . . فلا يجوز إلاّ بالاغتسال، علىٰ تفصيل في مذهبهم.

(٢) رواه البخاري في كتاب الجنائز (١٢٨٠) ومسلم في كتاب الطلاق (١٤٨٦) .

ثم قال الجصاص ـ في رده علىٰ أبي عبيدة ـ : (مفهوم المخالفة لا يحتاج في إثباته إلىٰ معرفة اللغة العربية) كل ذلك في كتاب « الفصول » .

أدلة الجمهور على اعتبار مفهوم المخالفة :

قوله تعالى : ﴿ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً ﴾ فمفهوم العدد حدد عدد الجلدات ، فلا يجوز الزيادة عليها ولا النقصان ، فهـٰذا من مفهوم المخالفة .

قوله صلى الله عليه وسلم : « أحلت لنا ميتتان ودمان » فيفهم من هـٰذا : أن غير هاتين الميتتين غير حلال ، وهـٰذا مفهوم مخالفة .

واستدل الجمهور أيضاً : بفهم الصحابة رضوان الله عليهم لمفهوم المخالفة ، فمن ذلك : فهم ابن عباس في كثير من المسائل :

فهم من قوله تعالى : ﴿ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ ﴾ أنه إن لم يكن له أخوة . . فلأمه الثلث .

فهم من قوله تعالى : ﴿ إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ﴾ أنه إن كان له ولد . . فإن أخته لا ترث .

من قوله صلى الله عليه وسلم : « إنما الربا في النسيئة » فهم ابن عباس : جواز ربا الفضل .

ومن ذلك أيضاً : أن يعلى بن أمية رضي الله عنه سأل عن قوله تعالى : ﴿ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ ﴾ .

مفهوم المخالفة معناه : أنكم إذا لم تخافوا فتنة الذين كفروا . . فلا تقصروا الصلاة .

سأل عن ذلك عمر رضي الله عنه ـ وعمر من أهل اللسان ـ فأجابه قائلاً له : « لقد عجبت مما عجبت منه ، فسألت النبي صلى الله عليه وسلم فقال : « صدقة تصدق الله عليكم » والحديث في صحيح مسلم .

واستدل الجمهور أيضاً : بأن مفهوم المخالفة إذا لم نعطه حكماً . . كان نظم

الكلام عبثاً ، فلو ذكر الشارع صفة ولم نعتمد عليها . . فيعني ذلك : أنه لا فائدة من ذكرها ، وهٰذا أمر ينزه عنه الشارع الحكيم .

زاد الجمهور حديثاً آخر يتعلق بآية وهي قوله تعالى : ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ .

ورد في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « والله لأزيدن على السبعين »[1] .

قالوا : إن هٰذا يدل علىٰ أن النبي صلى الله عليه وسلم فهم مفهوم المخالفة ؛ أي : جعل الزيادة على السبعين تخالف حكم السبعين .

ما هو رد الجمهور علىٰ أدلة الحنفية ؟

اعترف الجمهور أن بعض مفاهيم المخالفة لا يعمل بها ، ولأجل ذلك : بحثوا عن أعذار هي في الحقيقة ضوابط لعدم العمل بها ، فمن ذلك :

أن مفهوم المخالفة لا عبرة به إذا كان الساكت خائفاً من ذكر غير المذكور .

أو كان علىٰ سبيل الامتنان ، كقوله تعالى : ﴿لِتَأْكُلُواْ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ .

أو كان الساكت جاهلاً للحكم ، أو كان جواباً لسؤال ، أو بياناً لواقع ، مثال ذلك : قوله صلى الله عليه وسلم : « في الغنم السائمة زكاة »[2] .

فالحنابلة والشافعية : أخذوا بمفهوم المخالفة علىٰ قاعدتهم ، والحنفية وافقوهم لأسباب أخرى .

---

(١) رواه البخاري في كتاب التفسير (٤٦٧٠) ، ومسلم في كتاب فضائل الصحابة (٢٤٠٠) ، ولفظه عند البخاري : « وسأزيده على السبعين » .

(٢) قال ابن حجر في « تلخيص الحبير » (٢/١٥٦ ـ ١٥٧) : (حديث : « في سائمة الغنم الزكاة » : البخاري في حديث أنس بلفظ : « وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلىٰ عشرين ومئة شاة » وفي رواية أبي داوود : « في سائمة الغنم إذا كانت . . » فذكره. وما اقتضاه كلام الرافعي من مغايرة حديث أنس له مردود. قال ابن الصلاح : أحسب أن قول الفقهاء والأصوليين : (في سائمة الغنم الزكاة) اختصار منهم. انتهىٰ. ولأبي داوود والنسائي من حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده مرفوعاً : « في كل إبل سائمة . . ») .

أما المالكية : فلم يأخذوا به هنا ؛ لأن هـٰذا يحتمل أن يكون جواباً لسؤال ، أو بياناً لواقع ، وبالتالي فإن الزكاة تجب في المعلوفة والسائمة معاً .

قال في « مراقي السعود » في السياق الذي لا يعمل بمفهوم المخالفة فيه :

كَـذا دَليـلُ للخِطَـابِ انْضـافـا ... وَدعْ إذا السَّـاكِـتُ عنْـه خَـافـا

أَوْ جَهِلَ الْحُكْمَ أَوِ النطقُ انجَلبْ ... للسُّؤْلِ أو جَرْيٍ على الَّذي غَلَبْ

أَوِ امتِنـانٍ أَوْ وِفَـاقِ الـوَاقِـعِ ... والجَهْـلِ والتَّـأكيـد عِنْـدَ السَّـامِعِ

رأينا في هـٰذا الخلاف : أن اللغة لا تفصل في هـٰذا الأمر فصلاً حاسماً ، فالعرب تارة يعملون بمفهوم المخالفة ، بمعنى : أن المسكوت عنه له حكم يخالف حكم المنطوق ، وهـٰذا هو مفهوم المخالفة ، وتارة لا يفعلون ذلك .

والأمر كله يرجع إلى السياق وإلى القرائن ، بمعنى : أن سياق الكلام قد يدل علىٰ مفهوم المخالفة ، وقد لا يدل عليه .

فهـٰذا المفهوم ليس مطرداً ، حتىٰ إن مفهوم الحصر ـ وهو أعلىٰ مفاهيم المخالفة ـ في بعض الأحيان لا يكون حاصراً .

قال تعالى : ﴿ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ ﴾ هـٰذا مفهوم حصر بـ (إنّما) ولـٰكن الرسول صلى الله عليه وسلم بشير أيضاً ، وهو الحصر النسبي عند أهل علم المعاني .

وقوله صلى الله عليه وسلم : « إنما الماء من الماء »[1] أي : الغسل يكون من نزول المني ، وهـٰذا مفهوم حصر بـ (إنما) ولـٰكن الغسل يجب أيضاً من التقاء الختانين ، ولو لم ينزل منه مني علىٰ ما استقر عليه الإجماع المستند إلى الحديث .

فالحصر هنا نسبي ، وإذا كان الحصر نسبياً . . فمعناه : أنك لم تنف ما سوىٰ

---

(١) رواه مسلم في كتاب الحيض (٣٤٣) .

ذلك من الصفات ، وهـٰذا من أعلىٰ مفاهيم المخالفة ، فكيف بما هو دونه؟

إذاً ؛ فما هو الحل إذا كانت اللغة لا تعطي جوابها ؟

اختلف العلماء في هـٰذه المسألة اختلافا شديداً ؛ فبعضهم قال بمفاهيم المخالفة إلاّ مفهوم الشرط .

وقال محمد بن الحسن : مفهوم المخالفة يعمل به في كلام الناس ، ولا يعمل به في كلام الله سبحانه وتعالى .

ونقل عن السبكي أنه قال : يعمل به في الوحي ، ولا يعمل في كلام الناس ، عكس ما قاله الحنفية .

كل هـٰذا يدل على الحيرة التي اعترت العلماء في تعاملهم مع مفهوم المخالفة .

والحق الذي لا غبار عليه : أن مفهوم المخالفة إذا اقتضاه السياق . . فإنه يعمل به ، وإذا اقتضى السياق عكسه . . فلا يعمل به ، وإذا لم يقتضه السياق ولم يقتض خلافه . . فإن الأمر يرجع إلىٰ مرتبة الإشكال ؛ لأنه لا يدرى : هل أريد أو لم يرد؟

ما الذي ترتب علىٰ هـٰذا الخلاف ؟

ترتب علىٰ هـٰذا الخلاف اختلاف كبير بين الجمهور والحنفية في كثير من المسائل ، فمن ذلك :

مسألة (نفقة المطلقة طلاقاً بائناً مدة العدة إذا لم تكن حاملاً) :

ذهب الجمهور إلىٰ أنه لا نفقة لها في فترة العدة إذا لم تكن حاملاً ؛ أخذاً بمفهوم المخالفة في قوله تعالى : ﴿ وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ ﴾ واستدلوا بحديث فاطمة بنت قيس الذي في « صحيح مسلم » .

الإمام أبو حنيفة : سوّىٰ بين الحامل والحائل ، فقال : إنها محبوسة لعدته ؛ أي : محبوسة بسببه ، واستدل بقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه : (لا نترك

كتاب ربّنا وسنّة نبيّنا لقول امرأة ، لا ندري : أحفظت أم نسيت ؟)[١] .

مسألة (نكاح الإماء) في قوله تعالى : ﴿ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۚ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِكُم ۚ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ۚ فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ مُحْصَنَٰتٍ غَيْرَ مُسَٰفِحَٰتٍ وَلَا مُتَّخِذَٰتِ أَخْدَانٍ ۚ فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ ۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِىَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْ ۚ وَأَن تَصْبِرُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ .

الجمهور : اشترطوا في الزواج من الأمة عدم الطَّول ـ وهو عدم القدرة على الزواج من الحرّة المؤمنة ـ والخوفَ من العنت ؛ أي : المشقة ، والوقوع في الحرام ، وأن تكون الأمة مؤمنة ، وعليه . . فلا يجوز نكاح الأمة الكتابية ؛ لأنها ليست بمؤمنة .

الحنفية : أجازوا الزواج بالأمة الكتابية ، فهي كالحرة الكتابية ، عندهم ، ويجوز الزواج أيضاً من الأمة في حالة وجود الطول .

فالحنفية ألغوا مفهوم المخالفة هنا مرتين .

مسألة (تأبير النخل) في قوله صلى الله عليه وسلم : « من باع نخلاً بعد أن أبّرت . . فثمرتها للبائع »[٢] .

قال الجمهور : معناه : إذا باع نخلاً قبل التأبير . . فإن ثمرتها للمشتري ؛ لأنه قام عليها ، وهـٰذا ما دلَّ عليه مفهوم المخالفة في الحديث .

قال الحنفية : الثمرة للبائع مطلقاً ، سواءً باعها بعد التأبير أم قبله .

مسألة (التكبير في دخول الصلاة) ، ففي الحديث « مفتاح الصلاة الطهور ،

---

(١) رواه مسلم في كتاب الطلاق (١٤٨٠) .

(٢) رواه البخاري في كتاب البيوع (٢٢٠٤) ، ومسلم (١٥٤٣) ولفظ الشيخين : «من باع نخلاً قد أبرت. . .» .

وتحريمها التكبير ، وتحليلها التسليم » .

الحنفية : يجيزون دخول الصلاة بغير لفظ التكبير ؛ أي : بكل لفظ يدل علىٰ عظمة الله تعالىٰ « الله أعظم ، الله أجل » .

أما أبو يوسف والجمهور : فلم يجيزوا دخول الصلاة بغير لفظ التكبير (الله أكبر) .

بعض الجمهور قد يفهم من مفهوم المخالفة فهماً لا يستساغ ، من أكثر القائلين بمفهوم المخالفة ، فمن ذلك :

فهم المالكية لقوله صلى الله عليه وسلم : « الثيّب أحق بنفسها من وليّها » . قالوا : معنىٰ ذلك أن البكر لا شأن لها في نفسها ، وأنها تجبر على الزواج بدون رضاها . وهو مذهب الشافعي ، ورواية عن أحمد .

كذلك ما فهمه الإمام ابن أبي زيد من وجوب الصلاة على المسلمين من قوله تعالى : ﴿ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا ﴾ .

وقد رد القرافي هـٰذا فقال : (الوجوب : هو ضد التحريم ، وعدم التحريم أعم من ثبوت الوجوب ، فإذا قال الله تعالى : حرّمت عليكم الصلاة على المنافقين . . مفهومه : أن غير المنافقين لا تحرم الصلاة عليهم ، وإذا لم تحرم . . جاز أن تباح ، فإن النقيض أعم من الضد ، وإنما يلزم الوجوب أو غيره بدليل منفصل) اهـ

* * *

التأويل

التأويل : مصدر من (أوّل تأويلاً) من (آل الشيء إلىٰ كذا ؛ أي : رجع إليه) ومآل الأمر : مرجعه .

وقال النضر بن شميل : إنه مأخوذ من (الإيالة) وهي السياسة ، يقال : لفلان علينا إيالة ، وفلان آيل علينا ؛ أي : سائس ، فكأن المؤول بالتأويل كالمتحكم في الكلام المتصرف فيه . وكلامه غريب ، بل الظاهر أنه من الرجوع ؛ لأن أكثر معاني مادة (أول) ترجع إلىٰ هٰذا المعنى ، آل إليه ، يؤول أولاً ومآلاً : رجع ، هٰذه عبارة « القاموس المحيط » ، وتقول العرب : أول الله عليك ضالتك : ردها ورجعها ، وآل الرجل : أهله ؛ لأنهم يرجعون إليه .

والتأويل : هو التفسير عند بعضهم ، وأنشدوا في هٰذا المعنىٰ قول الأعشى :

عَلَـىٰ أَنَّهـا كـانَـت تَـأَوُّلُ حُبِّهـا ... تَـأَوُّلَ رِبعِـيِّ السِّقـابِ فَـأَصْحَبـا

قال أبو عبيدة : أي : تفسير حبها : إنه كان صغيراً في قلبه ، فلم يزل ينبت حتىٰ صار كبيراً كهٰذا السقب .

وقيل : التفسير للمجمل ، والتأويل للمتشابه[1] .

أما اصطلاحاً **فالتأويل** : هو صرف اللفظ عن ظاهره لدليل ، أو قرينة ، أو قياس إلىٰ معنىً مرجوح ؛ أي : ضعيف ، فحمل النص علىٰ معنىً مجازي بدليلٍ . . لا يسمىٰ تأويلاً اصطلاحاً ، وكذا حمل المشترك علىٰ أحد معنييه ،

---

(١) الزبيدي في « تاج العروس » (٧/ ٣١٥) .

وحمل المجمل علىٰ معنىٰ معين . . كل منهما لا يسمىٰ تأويلاً ، قال في « مراقي السعود » في تعريفه للتأويل :

حَمْلٌ لِظَاهِرٍ على المَرْجُوحِ   واقْسِمْهُ لِلْفَاسِدِ والصَّحِيحِ

فإن حمل الظاهر علىٰ معناه المرجوح لدليل قوي . . فهو التأويل القريب والصحيح ، وأما إذا كان الدليل ضعيفاً . . فهو التأويل البعيد ، أما إذا حمل لغير دليل . . فهو لعب وعبث ، وهٰذا كلام ابن السبكي و« نشر البنود » .

ومما هو من قبيل اللعب الحمل علىٰ غير الظاهر لدليل فاسد ؛ كحمل بعض أهل الأهواء الخليل في قوله تعالى : ﴿ وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا ﴾ علىٰ أنه الفقير ، مشتقاً من الخَلة ـ بفتح الخاء ـ علىٰ حد قول زهير :

وَإِن أَتَاهُ خَلِيلٌ يَومَ مَسأَلَةٍ   يَقولُ لا غَائِبٌ مالي وَلا حَرِمُ

وليس من الخُلة ـ بضمها ـ بدعوىٰ تنزيه الباري جل وعلا عن الخليل ، بينما فسره غيرهم بالمودة الصادقة والحب الخالص ، علىٰ ما يليق بجلاله تعالى ، وأي منقبة لإبراهيم عليه السلام أن يكون فقيراً ؟! فكل الناس فقراء إلى الله ، قال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ ﴾ وهٰذا من فاسد التأويل ، أشار إلىٰ بعض هٰذا الشاطبي في « الموافقات » .

قال في « المراقي » :

صَحيحُهُ وهْوَ القريبُ ما حُمِلْ   مَعْ قُوَّةِ الدَّليلِ عِنْدَ المُسْتَدِل
وغَيْرُه الفاسِدُ والبَعِيدُ   وَما خَلا فَلَعِباً يُفِيدُ

مثال التأويل القريب قوله تعالى : ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ﴾ بالعزم على القيام إليها ، نظيره قوله تعالى : ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴾ .

وكتأويل الحديث : « الجار أحق بصقبه »[1] بأن الجار هو الشريك لحديث : « إذا وقعت الحدود ، وصرفت الطرق . . فلا شفعة »[2] وهو صحيح

(١) رواه البخاري في كتاب الحيل (٦٩٧٧) .
(٢) رواه البخاري في كتاب الشفعة (٢٢٥٧) .

أيضاً ؛ لأنه تأويل موافق للغة ، فالعرب تقول لكل من يسكن بالقرب منك جاراً ، حتىٰ أطلقوه على الزوجة ، قال الأعشى :

أيـا جـارَتـا بِينـي فَـإِنَّـكِ طـالِقَـه كَـذاكِ أُمـورُ النـاسِ غـادٍ وَطـارِقَـه

أما البعيد : فكحمل الحنفية المسكين في قوله تعالى : ﴿ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ على المد ؛ أي : إطعام ستين مداً ، فيجوز إعطاؤه لمسكين واحد في ستين يوماً .

قال في « المراقي » :

فَجَعْـلُ مِسْكِيـنٍ بِمَعْنـى المُـدِّ عليْـهِ لائِـحٌ سِمـاتُ البُعْـدِ

وهو يمثل للتأويل البعيد .

كما مثل للتأويل البعيد بحمل الحنفية للمرأة في حديث : « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها . . فنكاحها باطل ، باطل ، باطل » ثلاث مرات . وفي رواية : « فإن دخل بها . . فلها مهر مثلها بما أصاب منها »[(١)] .

حملوه على الصغيرة ؛ لأن الكبيرة تملك التصرف في مالها ، فتزوج نفسها ، قياساً على المال ، وعلى الرجل يزوج نفسه ، وقد حمله بعضهم على الأمة أو المكاتبة ، وكله بعيد ؛ لأنه من باب الحمل علىٰ نوادر الصور .

قال في « المراقي » :

كَحَمْـلِ مَـرْأَةٍ علـى الصَّغيـرَهْ أو مَـا يُنَـافِـي الحُـرَّةَ الكَبيـرَهْ

وكتأويل الحنفية المفارقة في حديث غيلان بن سلمة الثقفي ، حيث قال له

---

(١) قال الغماري : حديث الزهري عن عروة ، عن عائشة قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أيما امرأة نُكحت بغير إذن وليها . . فنكاحها باطل ثلاث مرات ، وإن دخل بها . . فالمهر لها بما أصاب منها ، فإن اشتجروا . . فالسلطان وليُّ من لا وليَّ له». قال ابن رشد : خرجه الترمذي وقال فيه : حديث حسن. ثم قال بعد هٰذا: وقد ضعفت الحنفية حديث عائشة ، وذلك أنه حديث رواه جماعة عن ابن جريج ، عن الزهري . وحكى ابن علية ، عن ابن جريج أنه سأل الزهري عنه . . فلم يعرفه» . « الهداية » (٦/ ٣٧١) .

عليه الصلاة والسلام : « أمسك عليك أربعاً ، وفارق سائرهن » علىٰ ترك نكاح البقية ، والإمساك على ابتداء النكاح[1] ، وكذا حديث « من لم يبيّت الصيام من الليل . . فلا صيام له »[2] حملوه على القضاء والنذر ، وهو بعيد ؛ لأنها من نوادر الصور .

قال في « المراقي » :

وحَمْلِ ما رُويَ في الصِّيامِ   على القَضاءِ مَعَ الالْتِزامِ

ويدخل التأويل في الفروع ، ولا خلاف في ذلك .

أما في أصول الديانة : كصفات الباري جلَّ وعلا . . فالظواهر الواردة في الكتاب والسنّة ؛ ذهب قوم إلىٰ تأويلها ، وقال قوم : تمرّ كما جاءت ـ كما نقل عن الإمام أحمد ، وسائر أعيان السلف ـ وهـٰذا نص شارح « مختصر الروضة » حيث قال : (الظواهر الواردة في الكتاب والسنّة في صفات الباري جلَّ جلاله ؛ لنا أن نسكت عنها ، ولنا أن نتكلم فيها ، فإن سكتنا عنها . . قلنا : تمر كما جاءت ، كما نقل عن الإمام أحمد رضي الله عنه وسائر أعيان أئمة السلف ، وإن تكلمنا فيها . . قلنا : هي علىٰ ظواهرها من غير تحريف ، ما لم يقم دليل قاطع بترجيح عليها بالتأويل ، لـٰكن الكلام يبقىٰ في « ظواهرها » ما هي ؟

فالجهمية ـ لقصور نظرهم ومعرفتهم بالأحكام الإلهية ـ لم يفهموا إلاّ الظاهر المشاهد من المخلوقين ؛ من يد ، وقدم ، ووجه ، وغير ذلك ، فلذلك : حرفوها عن ظواهرها إلىٰ مجازات بعيدة .

ونحن نقول : المراد بظواهر النصوص : معان هي حقائق فيها ثابتة لله سبحانه وتعالى ، مخالفة للمعاني المفهومة من المخلوقين ، وذلك علىٰ جهة الاشتراك) انتهىٰ منه .

---

(١) والحديث صحيح رواه الشافعي ، وأحمد ، والترمذي ، وابن ماجه ، وابن أبي شيبة ، والبيهقي .
(٢) لفظ أبي داوود ، ورواه أحمد وغيره ، والموقوف أصح ، وهو صحيح الإسناد .

ونقل الشوكاني خلافاً في صفات الباري جلَّ وعلا ، وصنف الناس إلىٰ ثلاثة مذاهب ؛ إلىٰ مشبهة ، وفئة ممسكة عن التأويل مع التنزيه عن التشبيه والتعطيل قائلاً : (إن هـٰذا مذهب السلف ، والطريق الواضح المصحوب بالسلامة . والمذهب الثالث : القول بالتأويل ، ونقله ابن برهان ، عن علي ، وابن مسعود ، وابن عباس ، وأم سلمة ، رضي الله عنهم ثم قال : قال أبو عمرو بن الصلاح : الناس في هـٰذه الأشياء الموهمة للجهة ونحوها ثلاث فرق : فرقة تؤول ، وفرقة تشبه ، وثالثة ترىٰ أنه لم يطلق الشارع هـٰذه اللفظة إلاّ وإطلاقها سائغ ، وحسن قبولها مطلقة ، كما قال مع التصريح بالتقديس والتنزيه ، والتبري من التحديد والتشبيه ، قال : وعلىٰ هـٰذه الطريقة مضىٰ صدر الأمة وسادتها ، واختارها أئمة الفقهاء وقادتها ، وإليها دعا أئمة الحديث وأعلامه ، ولا أحد من المتكلمين يصدف عنها ويأباها .

وأفصح الغزالي في غير موضع بهجر ما سواها ، حتىٰ ألجم أخيراً في « إلجامه » كل عالم وعامي عما عداها . قال : وهـٰذا كتاب « إلجام العوام عن علم الكلام » ، وهو آخر تصانيف الغزالي مطلقاً ، حث فيه علىٰ مذهب السلف ومن تبعهم .

قال الذهبي في « سير أعلام النبلاء » في ترجمة فخر الدين الرازي ما لفظه : وقد اعترف في آخر عمره حيث يقول : لقد تأملت الطرق الكلامية ، والمناهج الفلسفية ، فما رأيتها تشفي عليلاً ، ولا تروي غليلاً ، ورأيت أقرب طريقة القرآن : اقرأ في الإثبات : ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ ﴾ .

واقرأ في النفي : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ﴾ ، ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي . انتهى .

وذكر الذهبي في « النبلاء » في ترجمة إمام الحرمين أنه قال : ذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل ، وإجراء الظواهر علىٰ مواردها ، وتفويض

معانيها إلى الرَّب تعالى ، والذي نرتضيه رأياً ، وندين الله به عقداً . . إتباع سلف الأمة . هٰكذا نقل عنه صاحب « النبلاء » في ترجمته .

وقال في موضع آخر في ترجمته في « النبلاء » أنه قال ما لفظه : اشهدوا عليَّ أني قد رجعت عن كل مقالة تخالف السلف . انتهى .

وهٰؤلاء الثلاثة ـ أعني الجويني والغـزالي والرازي ـ هم الذين وسعوا دائرة التأويل ، وطولوا ذيوله ، وقد رجعوا أخيراً إلىٰ مذهب السلف كما عرفت ، فللَّه الحمد كما هو أهل له .

وقال ابن دقيق العيد : وقولي في الألفاظ المشكلة إنها حق وصدق على الوجه الذي أراده الله تعالى ، ومن أوَّل شيئاً منها . . فإن كان تأويله قريباً علىٰ ما يقتضيه لسان العرب وتفهمه في مخاطبتها . . لم ننكر عليه ، ولم نبدعه ، وإن كان تأويله بعيداً . . توقفنا عليه ، واستبعدناه ، ورجعنا إلى القاعدة في الإيمان بمعناه مع التنزيه .

وقد تقدمه إلىٰ مثل هٰذا ابن عبد السلام ، كما حكاه عنهما الزركشي في « البحر » والكلام في هٰذا يطول ؛ لما فيه من كثرة النقول عن الأئمة الفحول) انتهىٰ كلام الشوكاني .

وهٰذا الكلام وما قبله يدل علىٰ أن ترك التأويل أولىٰ بمذهب السلف ، إذا علمت هٰذا . . فالتأويل الذي نتحدث عنه لا بد له من دليل ، والدليل الذي يصرف به اللفظ عن ظاهره نص ، أو ظاهر آخر ، أو قياس .

مثال القرينة المتصلة المناظرةُ التي حصلت بين أحمد والشافعي رحمهما الله تعالى . قال أحمد في رواية صالح وحنبل : كلمت الشافعي في مسألة الهبة ، فقلت : إن الواهب ليس له الرجوع فيما وهب ؛ لقوله صلى الله عليه وسلم : « العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه » قال الشافعي ـ وكان يرىٰ أن له الرجوع ـ : ليس بمحرم على الكلب أن يعود في قيئه ، فقلت له : فقد قال

النبي صلى الله عليه وسلم : « لسوانا مثل السوء » فسكت الشافعي[1] .

وجه الدليل القرينةُ ، وهي : أن مثل السوء لسوانا يدل علىٰ أن التشبيه بالكلب يُراد به الحرمة ، وليس مجرد الكراهة .

شروط التأويل :

شروط التأويل أن يكون موافقاً لوضع اللغة ، أو عرف الاستعمال ، أو عادة صاحب الشرع ، وكل تأويل خرج عن هٰذا . . فغير صحيح . هٰذا كلام الشوكاني .

قلت : وهٰذه الموافقة لوضع اللغة لا تعني أن تدل عليه دلالة مطابقة ؛ فهٰذا لا يسمىٰ تأويلاً ، ولٰكنها موافقة ، بحيث تدل عليه تضمناً .

وأن يقوم الدليل علىٰ أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه إذا كان لا يستعمل كثيراً فيه .

الثالث : إذا كان التأويل بالقياس . . فلا بد أن يكون جلياً لا خفياً . وقال في « مختصر الروضة » : (والمتأول يحتاج إلىٰ بيان الاحتمال المرجوح وعاضده) أي : يحتاج إلىٰ بيان الاحتمال المرجوح مع الظاهر ، وبيان عاضد الاحتمال المرجوح ؛ أي : الدليل الذي يعضده ويقويه حتىٰ يقدم على الظاهر .

* * *

---

(١) الحديث رواه باللفظ نفسه البخاري في كتاب الحيل (٦٩٧٥) ، وتمامه عنده : « . . ليس لنا مثل السوء » . ومسلم في كتاب الهبات (١٦٢٢) ، كلاهما عن ابن عباس رضي الله عنهما . ولم أعثر علىٰ لفظ : « لسوانا مثل السوء » .

المجمل

المجمل في اللغة : اسم مفعول من (أجمل الشيء) إذا تناوله جملة واحدة ، غير مفصول بعضه عن بعض ، ولا مفصل ، قال تعالى : ﴿ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً ﴾ .

أما **المجمل في الاصطلاح** : فقد عرفوه بتعريفات متعددة ، منها : أنه اللفظ المتردد بين محتملين فأكثر على السواء ، وبهٰذا يحترز عن النص ؛ لأنه لا احتمال فيه ، ومن الظاهر ؛ لأنه متردد بين احتمالين لا على السواء ، بل هو راجح في أحدهما .

وقال بعضهم : هو ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنىً معين . وقال ابن قدامة : ما لا يفهم منه معنى . واستدرك عليه الطوفي بزيادة (معين) ؛ لأن ما لا يفهم منه معنىً هو المهمل كـ (ديز) مقلوب زيد ، أما المجمل ـ كالقرء ـ فإنه يفهم منه معنى ، إلاّ أنه غير معين ، ولهٰذا فالبيان يحدد المعنى ، ولا ينشئه .

وقال الآمدي : المجمل : ما له دلالة علىٰ أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه [1] .

والإجمال يكون في اللفظ المفرد ، كما يكون في المركب ، والواقع منه في اللفظ المفرد يكون في الاسم ، والفعل ، والحرف .

ففي الأسماء : يكون في الألفاظ المشتركة ، فهٰذا النوع يعتبر مرتعاً خصباً للإجمال ، وعكسه الترادف ، ومن المعلوم أن اللغة العربية تسمي بأسماء متعددة

---

(١) الطوفي في « شرح مختصر الروضة » (٢/ ٦٤٩) .

مدلولاً واحداً للاهتمام ، أو للمح معنىً من المعاني ، وهـٰذا يسمىٰ بالمترادف ؛ كالتراب والعفر ، وكالأسد والضيغم والليث والهزبر ، وألَّف فيه صاحب « القاموس » كتاباً سمّاه : « الروض المسلوف فيما له اسمان إلىٰ ألوف » .

وقد أنكر المترادفَ بعض الأصوليين ، ووجد مستنداً لدىٰ ثعلب ، والزجاج ، وأبي هلال العسكري ، قائلين : ما يظن مترادفاً . . فليس في الحقيقة كذلك ، فالإنسان والبشر متباينان بالصفة ؛ فالأول باعتبار النسيان أو الأنس ، والثاني باعتبار بدو البشرة وظهور الجلد ، فليس عليه من الصوف ما يستره كسائر المخلوقات ، وكالقعود والجلوس ؛ فالأول ما كان عن قيام ، والثاني ما كان عن اضطجاع .

قال في « مراقي السعود » :

وذُو التَّـــرادُفِ لَـــهُ حُصُـــولُ   وقِيــلَ لا ثــالِثُهــا التَّفْصِيــلُ
وَللــرَّديفَيْــن تَعَـــاوُرٌ بَـــدا   إن لـمْ يكَـنْ بـواحـدٍ تُعبِّـدا
وَبَعْضُهُـمْ نَفْـيَ الـوقُـوعِ أيَّـدا   وبَعْضُـهُـمْ بلُغَـتَيْـنِ قَيَّـدا

فإذا كان المترادف ـ كما أسلفنا ـ هو توارد عدة ألفاظ علىٰ معنىٰ واحد ، وأسماء علىٰ مسمى . . فإن **المشترك** عكس ذلك ؛ فهو ورود أكثر من معنىٰ علىٰ لفظ واحد ، وعلىٰ حد تعريف الشوكاني : اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعاً أولاً .

فالأول يشكو وفرة الألفاظ ، والثاني يئن من كثرة المعاني ، وقد أنكر بعض الأصوليين المشترك علىٰ كثرته ، فقال في « مراقي السعود » :

فِي رَأْيِ الاكْثَرِ وقوعُ المُشْتَـرَكْ   وثَالِثٌ لِلْمَنْعِ فِي الوَحي سَلَكْ
إطْـلاقَـــهُ فِـي مَعْنَيَيْـهِ مَثَــلا   مَجـــازاً أو ضِـدًّا أَجـاز النُّبـلا

ولـٰكنهم وجدوا من أهل اللغة من أيد هـٰذا القول ، كابن درستويه ، فقد قال : (وإنما اللغة موضوعة للإبانة عن المعاني ، فلو جاز للفظ واحد الدلالة علىٰ معنيين مختلفين ، أو أحدهما ضد الآخر . . لما كان ذلك إبانة ، بل تعمية وتغطية ، وقد يجيء النادر من هـٰذا لعلة) .

وأثبت المشترك الخليل ، وسيبويه ، وأبو عبيدة ، وابن فارس ، والأصمعي ، وأبو زيد .

ولكن الإشكال يزداد إذا كان بين اللفظين تضاد يصل في بعض الأحيان إلى النقيضين الذين لا يجتمعان ولا يرتفعان .

وإذا سلمنا لمنكري المشترك والمترادف . . فلن نجد أمامنا إلاّ ثلاثاً من النسب الخمس ، وهي : التباين وهو الأصل ، والتواطؤ وهو الكلي الذي تتساوىٰ فيه أفراده كالحيوان ، والتشاكك وهو الكلي الذي لا يستوي في محاله ؛ إما بالكثرة ، أو القلة ، كالنور بالنسبة للشمس أو السراج .

قال الأخضري في « السلم » :

وِنِسْبَةُ الأَلْفَاظِ لِلْمَعَانِي خَمْسَةُ أَقْسَامٍ بِلا بُهْتَانِ
تَوَاطُؤٌ تَشَاكُكٌ تَخَالُفُ والاشْتِرَاكُ عَكْسُهُ التَّرَادُفُ

الفرق بين المشترك والعام :

الفرق بينهما : أن العام يتناول جميع أفراده علىٰ سبيل الاستغراق دفعة واحدة ، والمشترك يتناولها علىٰ سبيل البدل ، إلاّ ما روي عن الشافعي والجبائي من جواز إطلاقه علىٰ معنييه . . فيكون عاماً ، وفي المشترك بالذات كانت مشكلة الإجمال قائمة ، واحتاج الفقيه إلىٰ رأي اللغوي .

ولكن اللغوي أمام الأضداد يضيق عليه الهامش ـ أو على الأصح الحاشية ؛ لأن الهامش مولد ، وإنما هو الطرة والحاشية ـ كالقرء : للطهر والحيض .

وهنا لا يجد النحوي أمامه إلاّ التعامل مع القرائن اللغوية ؛ لتأييد المالكية والشافعية الذين يقولون : إن القرء هو الطهر ؛ لأن الآية فيها ﴿ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ والتاء مع العدد تدل علىٰ تذكير المعدود ، وهو الطهر ، والحيض مؤنثة .

ويقول المنتصر للحنفية : إنها لغة الشارع ؛ لورود الأقراء في الحديث للحيض : « اتركي الصلاة أيام أقرائك » .

وهكذا يلجأ اللغوي إلىٰ رد أكثر الأضداد ؛ لأن الضدية قد تكون ناشئة عن

اختلاف لغات ولهجات القبائل العربية ، مثال ذلك : (وثب) فإنها (قفز) في لغة الحجاز ونجد ، أما اليمانية . . فهي عندهم بمعنىٰ (قعد) ، قال شيخنا المعمر الشيخ محمد سالم بن الشين في نظمه للأضداد الذي يزيد عن خمس مئة بيت :

وَثَبَ أَيْ قَفَزَ ثُمَّ قَعَدا   عَنْ طَيِّءٍ فَفِيهِ ضِدٌّ وُجِدا

وكـ (لَمَقَ) بمعنىٰ (كتب) في لغة عقيل ، و(محا) في لغة غيرهم ، قال شيخنا :

واللمْقُ للمَحْوِ وللكِتَابَهْ   كَتَبَ لَمْقاً ومَحَا كِتَابَهْ

وقد ترجع الضدية للتفاؤل ؛ كالسليم للديغ والصحيح ، وأصله للأخير ، فهو مجاز حتماً في الأول ، وكالناهل للعطشان والريان ، حقيقة في الثاني ، مجاز في الأول ، قال شيخنا :

والنَّاهِلُ الرَّيانُ والصَّادِي ، النَّهَلْ   اِسْمٌ لجَمْعِه وأَنْشَدَ الأُوَلْ :

نحن جَلَبْنا القُرَّح القَوافِلا   يَحْمِلْننا والأَسَلَ النَّواهِلا

واستعماله في العطشان من باب التفاؤل .

ولـٰكني وجدت تخريجاً لما كان في الألوان ، وأحوال النفوس ، من شوق يفضي إلىٰ حزن وحبور ، فالشوق حركة النفس ، ونزاع الهوى ، وتلك الحركة قاسم مشترك بين الفرح والحزن .

أما الألوان : فتداخل اللونين فأكثر ؛ كالبياض يضرب إلىٰ سواد ، والعكس ، والتوهج والخفوت ، كل ذلك يمثل قاسماً مشتركاً ، كالشفق للحمرة ، وذهب إليه الجمهور ، وللبياض ، وذهب إليه أبو حنيفة ، فلا تجوز عنده صلاة العشاء حتىٰ يزول البياض ، ولجأ الجمهور مرة أخرىٰ إلىٰ لغة الشارع ، ورووا حديث « الشفق الحمرة » إلاّ أن الصحيح أنه موقوف على ابن عمر ، كما للبيهقي ، وكالجون للأبيض والأسود ، وتسمى الشمس جونة .

قال شيخنا :

الجونُ الابيضُ والاسودُ ومن   ثم تسمى الشمسُ جَونَةً فَدِنْ

ومنه قول راجز ذي صَونِ : غَيَّرَ يا بنتَ الحُليسِ لوني
مَرُّ الليالي واختلاف الجون وسفر كان قليلَ الأَونِ

أما امرؤ القيس . . فلم يفصل الخصومة عندما قال :

ونَشْرَبُ حتىٰ نَحسب الخيل حولنا نقاداً وحتىٰ نحسب الجون أشقرا

هل هو الأبيض أو الأسود ؟

وفي رأيي أنه لون يضرب إلىٰ لون ، فباعتبار شياته أطلقوه علىٰ ألوان مختلفة ، وأطلقه الفرنسيون على الأصفر (JAUNE) ، وغير مستبعد أن يكونوا أخذوه من العربية ، أما أحوال النفس من شوق . . فإنهم أطلقوا الطرب على الحزن والفرح .

قال شيخنا رحمه الله :

فَرِحَ أو حَزِنَ مَعنىٰ طَرِبا وإن أردْتَ مَصْدراً قُلْ طَرَبَا
وفِيه للعَجَّاجِ بَيتاً أَورَدُوا مُحْتَمِلاً للمَعْنَيينِ أَنْشَدُوا :
أَطَرَباً وأَنْتَ قِنَّسْرِيُّ والدَّهْرُ بالإنْسَانِ دَوارِيُّ
أَفْنَى القُرونَ وهو قَعسَرِيّ

وكذلك شجا للحزن وللطرب ، قال شيخنا رحمة الله عليه :

شَجَاه أي أَطْرَبَه وأَحْزَنَه ضِدٌّ كأَشْجَىٰ فِيهما كُنْ مُتْقِنَه
(مَا هَاجَ أَحْزَاناً وشَجْواً قَدْ شَجَا مِنْ طَلَلٍ كالأَتْحَمي أَنْهَجا)

وقد سبق تخريجه علىٰ أن الشوق كما يقولون : هو حركة النفس ونزاع الهوى ، وهـٰذا قاسم مشترك .

ولـٰكن المشكلة الكبرىٰ في الحروف التي تفتح مجالاً لاختلاف الفقهاء ، يتدخل من خلاله المستشارون من أهل اللغة والنحو لتقديم النصح للفقيه ، حيث يكون بحاجة لدعم موقفه ، وتبرير مذهبه الذي اعتمده غالباً لأدلة أخرى ، كنصوص لم يتفق عليها ، أو قياس لم يسلم له ، فيبحث عن سند لغوي .

فالحرف بطبيعته خفي المعنى ، مشترك بين أكثر من معنى ، ولولا محاولة سيبويه والبصريين أن يجعلوا لكل حرف قاعدة انطلاق . . لما استقر قراره ، وما عرف نجاره ، ولـٰكنهم حتىٰ بعد أن فعلوا ذلك ظل الخلاف علىٰ أشده ، ولم يلق الكوفيون السلاح .

ونحن ذاكرون طائفة من مسائل الخلاف الناشئة عن الاختلاف في مواقع الحروف .

الواو وما نشأ من مسائل الخلاف لاختلاف معناها :

١ ـ الواو بين العطف والاستئناف في قول الباري جل وعلا : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ ﴾ .

فهل الواو للجمع . . فيفيد كون الراسخين في العلم يعلمون تأويله ، أو للاستئناف . . فيكون الوقف عند اسم الجلالة ؟

وهي المسألة المشهورة : هل يجوز أن يعلم تأويله أهل العلم ، أو لا يجوز ، ويكون الموقف من المتشابه هو الإيمان ، وقطع عثانين الطمع عن إدراكه ؟

ولهـٰذا الموقف نتيجة أخرى ، وهي انكماش منطقة المتشابه حتىٰ لا تتسع لغير أوائل السور المبتدئة بأحرف هجائية كـ ﴿ الٓمٓ ﴾ وأقسام[1] القرآن عند بعضهم مثل ﴿ وَٱلْمُرْسَلَٰتِ ﴾ ﴿ وَٱلذَّٰرِيَٰتِ ﴾ .

أما إذا كان الراسخون يعلمونه . . فيصبح كمتشابه الحلال والحرام : « وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس » . وهو ما يوحي بأن القليل من الناس يعرفها ؛ فتكون النتيجة عكس ما تقدم ، وهو أن المتشابه يجب الإيمان به ، وانتظار البيان ، والبحث عنه ، وطبقاً لذلك يتجه قول من قال : إنه يشمل آيات أخرى ؛ كآيات الصفات ، واللغة لا تحسم ، والقول الأول هو الأظهر ؛

(١) **أقسام** : جمع (قَسَم) وهو الحلف .

فهو من باب تكليف التسليم ، لا من باب تكليف العمل ، والله سبحانه وتعالىٰ أعلم وأحكم .

إن مكانة الواو مكانة حاسمة في مسألة من مسائل العقيدة والفقه .

٢ ـ وواو أخرىٰ مترددة بين العطف والحال ، وهي قوله سبحانه وتعالى : ﴿ ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ﴾ .

فيتمسك بعض المعتزلة بهـٰذه الواو بدعوىٰ أنها عاطفة في مسألة علم الباري جل وعلا قائلين : إنما علمه الآن ، ويجادل أهل السنّة بأن الواو للحال ، ويتراجع البعض ـ كما هو مقتضىٰ كلام الطوفي ـ أمام دعوىٰ أن جملة الحال في هـٰذا المقام لا بد أن تقترن بـ (قد) ، وهي هنا غير مقترنة بـ (قد) لا ظاهرة ولا مقدرة ، وهـٰكذا سلموا لغوياً بأن الواو عاطفة .

وبالمراجعة ثبت أن أصل هـٰذه المقولة للزمخشري ـ واعتزاله لا يخفى ـ وقد نبّه ابن مالك ـ وهو سني ـ علىٰ ذلك ، ورد عليه في شرحه لـ « التسهيل »[1] قائلاً : إن اشتراط لزوم (قد) إنما يكون حيث لا يعود الضمير من الجملة الحالية إلىٰ صاحب الحال ، فإن عاد . . فليس من الواجب ذكر (قد) مستدلاً بقوله تعالى : ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِى نَجَا مِنْهُمَا وَٱدَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا۠ أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِۦ فَأَرْسِلُونِ ﴾ ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَـٰكُمْ ﴾ .

ويقول طرفة :

وَكَرّي إذا نادى المُضافُ مُحَنَّباً ... كَسِيدِ الغَضا نبَّهتَهُ المُتَورِّدِ

وهو كثير ، وإنما تلزم (قد) إذا لم تشتمل جملة الحال علىٰ ضمير يعود علىٰ صاحب الحال ، كقول علقمة :

فَجالَدتَهُم حَتّى ٱتَّقوكَ بِكَبشِهِم ... وَقَد حانَ مِن شَمسِ النَهارِ غُروبُ

وقول معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما :

نَجَوتَ وَقَدْ بَلّ المرادِيُّ سَيْفَهُ ... من ابن أبي شيخِ الأباطِحِ طَالبِ

---

(١) ابن مالك في « شرح التسهيل » (٢/ ٣٧٢ ـ ٣٧٣) .

هل المذهبية كانت وراء الخلاف حول هٰذه الواو ؟ وهل الزمخشري كان ينتظر هٰذه الواو لينفذ من خلالها إلىٰ تأييد إخوانه في المذهب ؟ كما حاول النفوذ من خلال فعل (نظر) ليقول : إنها بمعنى الانتظار ، نافياً بذلك رؤية الباري جلّ وعلا منشداً للحطيئة :

وَقَـدْ نَظَـرتُكُـمْ إِينـاءَ صـادِرَةٍ لِلوردِ طالَ بِها حَوزي وَتَنساسي

فانبرىٰ له أهل السنّة وفي مقدمتهم الأزهري قائلاً : إن (نظر) إذا تعدت بإلىٰ فإنها لا تكون إلاّ للرؤية لا غير . كما ذكره مرتضى الزبيدي ، وفي رأيي أن اللغة لا تحسم ، قال تعالى : ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ﴾ وقد تعدت بإلى ، ولٰكن الحديث الصحيح : « إنكم ترون ربّكم . . . » هو الذي يؤيد مذهب أهل السنّة ، ويجعل (ناظرة) بمعنى الرؤية .

٣ ـ واو أخرى : هل هي لمجرد الجمع أم أنها تفيد الترتيب ؟

وذلك في باب الشركة (باب العطف) كما يُسميه سيبويه .

هٰذه الواو هي التي في آية الوضوء : ﴿ فَاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ . . . ﴾ الآية ، فذهب الحنفية والمالكية إلىٰ أنها لمجرد الجمع ، وعليه فلو لم يرتب أعضاء الوضوء . . صح وضوؤه ، وذهب الشافعية إلىٰ أنها للترتيب ، لجأ كل فريق إلىٰ شهادة نحاته .

فيقول الجصاص الرازي : إنه سأل شيخه أبا عمر المعروف بغلام ثعلب ، فقال له : (إن الواو لا تجيء للترتيب)[1] .

وادعىٰ بعض النحاة الإجماع تبعاً لسيبويه ، كالسيرافي ، والسهيلي ، والفارسي ، علىٰ أن الواو لا تكون للترتيب . وانتقد ابن هشام هٰذا الإجماع قائلاً : إنه مردود .

ويقول قطرب ، والربعي ، والفراء ، وثعلب ، وأبو عمرو الزاهد ، والشافعي : إنها للترتيب .

---

(١) الجصاص في « الفصول في الأصول » (٨٦/١) .

ولـٰكن ابن مالك انتصر لمذهبه النحوي ـ مذهب سيبويه ـ علىٰ حساب مذهبه الفقهي ـ مذهب الشافعي ـ فقال في « الكافية » :

فَـاعْطِـفْ بِـوَاوٍ لاَحِقـاً أوْ سَـابِقَـا فِـي الْحُكْـمِ أوْ مُصَـاحِبـاً مُـوَافِقَـا

وهو بيت مشترك بين « الخلاصة » و« الكافية » ولـٰكنه يضيف بعده في « الكافية » :

وبَعْـضُ أَهْـلِ الكُـوفَـةِ التَّـرْتِيبَـا عَـزَىٰ لَهـا ولَـمْ يَكُـنْ مُصِيبَـا

وفي « شرحه » قال : إن أئمة الكوفة براء من هـٰؤلاء القائلين بالترتيب ، ونعجب هنا ما الذي جعل النحاة يستعملون لغة الفقهاء في التخطئة والبراءة ، ويترتب علىٰ هـٰذا الخلاف : ما لو قال لزوجته : أنت طالق إن دخلت الدار وكلمت زيداً ، فهل لا بد لوقوع الطلاق أن تدخل الدار أولاً وتكلم زيداً ثانياً ؟ إنه يجري علىٰ ذلك الخلاف عند الشافعية .

وكذلك لو قال لعبيده : فلان وفلان أحرار عن دبر مني ، ولم يحمل الثلث إلاّ بعضهم ، هل يعتق من ذكر أولاً بناء علىٰ أن الواو للترتيب ؟

٤ ـ وواو أخرى : ترددت بين العطف المقتضي للمغايرة المعنوية ، وبين عطف يكتفي بالمغايرة اللفظية ، وبين الزيادة ، فيما رواه الجماعة إلاّ البخاري وابن ماجه : أن عائشة رضي الله تعالىٰ عنها أمرت أبا يونس مولاها وكاتب مصحفها أن يؤذنها إذا بلغ ﴿ حَـٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ ﴾ فآذنها ؛ فأمرته بزيادة (وصلاة العصر) لتصير : (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطىٰ وصلاة العصر) .

فادعىٰ بعض الشافعية : أن العصر ليست الوسطى ، وهو مذهب مالك لهـٰذا العطف الذي يقتضي المغايرة ، وللرد علىٰ هـٰذا القول كان لا بد من تجنيد كل الحيل اللغوية بما فيها دعوى الزيادة مستدلين بقول امرىء القيس :

فَلَمّا أَجَزنا ساحَةَ الحَيِّ وَانتَحى بِنا بَطنُ خَبتٍ ذي حِقافٍ عَقَنقَلِ

مدعين أن الواو التي قبل (انتحى) زائدة في جواب الشرط ، وأصله :

فلما أجزنا ساحة الحي انتحىٰ بنا . . . إلىٰ آخره .

قلت : وقد تبين لي أن هـٰذا الاستدلال غير صحيح ؛ لأن جواب الشرط في البيت الثاني الذي توقفوا قبله وهو :

هَصرتُ بِفَودي رَأسِها فَتَمايَلَت عَلَيَّ هَضيمَ الكَشحِ رَيّا المُخَلخَلِ

واستدلوا بقول الشاعر تميم بن أبيّ :

فَـإذا وذلِـكِ يَـا كُبَيْشَـةُ لَـمْ يَكُـنْ إلا كَلَمَّـــةِ حَـــالِـــمٍ بِخَيَـــالِ

واستدلوا بآيات كريمة قابلة للتأويل ، وبقول الخليل : إن الواو في قوله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ مقحمة زائدة[١] .

قلت : وأصل جواز الزيادة مذهب الأخفش الكبير عبد الحميد الهجري الذي يقول بزيادة الفاء والواو ، قال ابن بونه :

بِـالـزَّيـدِ الاخْفَـشُ الكَبِيـرُ يَحْكُـمُ لِلْفَـــاءِ والْـــوَاوِ وذَا أُسَـلِّـــمُ

والأخفش الكبير ليس من أقوى النحاة ، وفضله الكبير كونه أستاذ سيبويه ، أما أشهر الأخافش . . فهو الأخفش الصغير علي بن سليمان ، قال شيخنا :

والأخْفَـشُ الضَّعِيفُ عَيْناً ثُـمَّ بِـه تُـدْعَـىٰ ثَـلاثَـةُ نُحَـاةٍ فَـانْتَبِـه
أَولُهُـم عبـدُ الحميـد الهجـري أستـاذُ سيبـويـه غيـر منكـر
أوسطهـم تلميـذ سيبـويـه أسـن مـن أستـاذه النبيـه
مسعـدة أبـوه واسمـه سعيـد وابـن سليمـان الصغيـر لا تحيـد
علـيٌّ اسمـه إلـىٰ بغـداد ينمـىٰ فهـم قيـود علـم النـادي

وادعوا أيضاً : أنه من عطف المترادفين ، سوغه التباين اللفظي ؛ كقول عدي بن زيد العبادي :

فَقَـدَّمـتِ الأَدِيـمَ لِـرَاهِشَيـه فـألفـىٰ قَـولَهـا كَـذِبـاً ومَيْنَـا

---

(١) ما تقدم بنقل الشوكاني في « نيل الأوطار » (١/ ٣٩٩ ـ ٤٠٠) .

وقول عنترة :

حُيِّيتَ مِن طَلَلٍ تَقادَمَ عَهدُهُ أَقوىٰ وَأَقفَرَ بَعدَ أُمِّ الهَيثَمِ

وقول الحطيئة :

أَلا حَبَّذا هِندٌ وَأَرضٌ بِها هِندُ وَهِندٌ أَتىٰ مِن دونِها النَّأيُ وَالبُعدُ

قال الشوكاني : (وهٰذا التأويل لا بدّ منه ؛ لوقوع هٰذه القراءة المحتملة في مقابلة النصوص الصريحة) .

وقد يكون الحرف محذوفاً فيؤدي إلى الإجمال ؛ لكون الفعل المذكور يتعدىٰ بأكثر من حرف ، فلو قدر أي منها . لتغير المعنىٰ بحسبه ، كقوله تعالى : ﴿ وَتَرۡغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ ﴾ يتعدىٰ بـ (في) و(عن) ، والفعل بعلاقته بأي من الحرفين ينقلب معناه .

وأما الأفعال : فكان لاشتراك الفعل بين أزمنة متعددة وقعاً في اختلافهم ، فالأصل أن يقع النكاح والبيع بصيغة الماضي الواقع في الحال ؛ لأنه إنشاء : أنكحت وزوجت ، وبعت وابتعت واشتريت ، فلو قال : أبيعكها بصيغة المضارع :

فيقول الحنفية الذين يفرقون بين النكاح الذي يقع بالمضارع احتياطاً : لا يقع البيع به ؛ لأنه بمنزلة الوعد ، يترجح فيه الاستقبال على الحال إلاّ لعرف .

ويقول المالكية : يقع البيع ، إلاّ أنه إذا قال لم أرد بيعاً . . حلف ، ولم ينعقد البيع لعدم وضوح الصيغة .

وكذا في الالتزام ؛ لأن الماضي أظهر ، وذلك في الطلاق وغيره ، ولهٰذا فلزوجته البينونة إن قال : (إن أعطيتني ألفاً . . فارقتك أو أفارقك ، إن فهم الالتزام أو الوعد إن ورطها) هٰذا نص خليل . ويقول الزرقاني : (إن صيغة الماضي للالتزام ، والمضارع للوعد وضعاً فيهما إلاّ لقرينة) .

أما علي الأجهوري : فيرد الأمر إلى السياق والقرائن :

قَرَائِنُ الأَحْوالِ أو سَوقُ الكَلامْ   مَـورِدُ فَـرْقٍ بيـنَ وَعْـدٍ والتِـزَام

ومن فروع مسألة المضارع من قال لزوجته : طلقي نفسك.. فقالت : أطلق ، فإذا قلنا : إن المضارع للاستقبال.. لا يقع شيء إلاّ إذا قالت : أردت الإنشاء ، هٰكذا قال الرافعي الشافعي .

ومسألة المضارع أقرب للإجمال ؛ لوجود خمسة مذاهب فيها للنحاة ، ذكرها أبو حيان في « الارتشاف » ورجح أن المضارع مشترك بين الحال والاستقبال ، لا رجحان لأحدهما على الآخر قائلاً : إنه ظاهر مذهب سيبويه ، خلافاً للزجاج : فهي عنده للاستقبال ، وابن الطراوة : فهي عنده تختص بالحال .

أما ابن مالك : فهي أرجح عنده في الحال إذا تجردت من القرائن ، قاله في « التسهيل » ونظمه ابن بونه بقوله :

ورَجِّـحِ الحَـالَ إذا مَـا جُـرِّدا   وبكـآنـفٍ ولامِ الابتِـدَا

أما الإجمال في الكلام المركب : فقد ينشأ عن التباس مفسر الضمير ، والأصل أن يتأخر عن مفسره ، وأن يفسر بأقرب اسم ظاهر إليه ، ولٰكن هٰذا الأصل ليس مستقراً ، ولهٰذا اختلفوا في حديث : « لا يمنعن أحدكم جاره أن يغرز خشبة في جداره » فمفسر الضمير هنا غير واضح : هل هو الجار ؛ لأنه أقرب اسم ظاهر إلى الضمير ؟ أو الشخص الموجه إليه ؛ لأن سياق الكلام فيه ؟ قال ابن مالك في « الألفية » :

والأَصْـلُ أنْ يُـؤخَّـرَ المُفَسَّـرُ   وبِسِـوَى الأَقْـرَبِ لا يُفَسَّـرُ

وكذلك يقع الإجمال بسبب الموصول الواقع في اللفظ المركب ، كقوله تعالى : ﴿ أَوۡ يَعۡفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِ ﴾ فهو متردد بين الولي والزوج ، قال ابن عطية : (قال ابن عباس رضي الله عنهما ، وعلقمة ، وطاووس ، ومجاهد ، وشريح ، والحسن ، وإبراهيم ، والشعبي ، وأبو صالح ، وعكرمة ، والزهري ، ومالك ، وغيرهم : هو الولي الذي المرأة في حجره ، فهو الأب في

ابنته التي لم تملك أمرها ، والسيد في أمته)[1] .

وقالت فرقة من العلماء : هو الزوج ، قاله علي بن أبي طالب رضي الله عنه وسعيد بن جبير ، وكثير من فقهاء الأمصار ، وقاله ابن عباس أيضاً .

قال الطوفي : والصحيح من مذهب أحمد والشافعي أنه الزوج ، وهو مذهب أبي حنيفة ، واختار الطوفي مذهب مالك : أنه الولي ؛ الأب ، أو سيد الأمة .

وقد يقع الإجمال من جهة التصريف ؛ كالمختار : للفاعل والمفعول ، أصلها (مختير) بكسر الياء في الفاعل ، وفتحها في المفعول ، ولـٰكن الإعلال ـ وهو قلب الياء ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها ـ منع من ظهور الحركة ، فوقع الإجمال ، وإلىٰ ذلك أشار ابن مالك في « الألفية » بقوله :

مِن وَاوٍ اَوْ يَاءٍ بِتَحْرِيكٍ أُصِلْ ... أَلِفاً ابْدِلْ بَعْدَ فَتْحٍ مُتَّصِلْ
إِنْ حُرِّكَ التَّالِي وإنْ سُكِّنَ كَفّ ... إِعْلاَلَ غَيْرِ اللاَّمِ وهْيَ لا يُكَفّ

وحكم المجمل : التوقف على البيان الخارجي .

ولا بد أن يبحث عن هـٰذا البيان بوجود خبر يرجح أحد المعنيين ، كخبر : « الشفق الحمرة » ، فهو يرجح مذهب الجمهور القائل بأنه بمغيب الحمرة تجب صلاة العشاء ، خلافاً لأبي حنيفة القائل بأنه لا بد من انتظار زوال البياض ؛ لأن الأصل بقاء وقت المغرب ، وعدم دخول العشاء ، والأصل بقاء ما كان علىٰ ما كان ، فلا ينتقل إلاّ بيقين ، وهو اختفاء البياض .

وهـٰذا الحديث أخرجه الدارقطني مرفوعاً من طريق عتيق بن يعقوب قال : حدثني مالك ، عن نافع ، عن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الشفق الحمرة ، فإذا غاب الشفق . . وجبت الصلاة »[2] . وله طرق ، والصحيح الوقف علىٰ عبد الله بن عمر ، كما قال البيهقي ، فاعتضد مذهب

---

(١) ابن عطية في « المحرر الوجيز » (٢/ ٣٢٣) .
(٢) السنن الكبرىٰ للبيهقي (١/ ٣٧٣) وسنن الدار قطني (١/ ٢٦٩) .

الجمهور بتفسير الشارع ، أو تفسير الصحابي علىٰ أن الخبر موقوف .

وكذلك في القرء ، فاستدل القائلون بأنه الحيض بالحديث الصحيح الذي رواه أبو داوود ، والترمذي ، وابن ماجه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في المستحاضة : « تدع الصلاة أيام أقرائها ، ثم تغتسل وتصلي» .

واستدلوا أيضاً بقوله تعالى : ﴿ وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ﴾ فالأشهر في مكان الحيض ، وليست في مكان الطهر .

قلت : وهـٰذه الأدلة ليست صريحة ، فالآية فيها إشارة فقط ، أما الحديث فهو في المستحاضة ، وليس في العدة ، ووجه الدليل منه : أن لغة الشارع وردت بإطلاقه على الحيض قطعاً دون الطهر ، وهـٰذا هو مذهب أبي حنيفة ، والرواية الراجحة من مذهب الإمام أحمد ، أما مالك والشافعي.. فقالا : إن القرء الطهر ، واستدلا بأنه مذهب عائشة ، وابن عمر ، وزيد بن ثابت رضي الله عنهم ، وبقوله تعالى : ﴿ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ أي : في وقت عدتهن ، والطلاق إنما يكون في الطهر ، واستدلوا كذلك بدخول التاء في العدد ، والأطهار مذكرة ، والحيض مؤنثة ، قال تعالى : ﴿ سَخَّرَهَا عَلَيۡهِمۡ سَبۡعَ لَيَالٖ وَثَمَٰنِيَةَ أَيَّامٍ﴾ وهو دليل علىٰ مسألة دخول التاء في العدد للمذكر ، وعدم دخولها في المؤنث .

ولا حسم لهـٰذا الخلاف من الناحية اللغوية ، فالعرب نطقت بالاثنين ، فقالت في استعماله في الحيض :

ورب ذي ضغـن علـيّ قـارض ... لـه قُـرُوءٌ كقُـرُوءِ الحَـائِـضِ

وقال الأعشىٰ في الطهر :

وَفي كُلِّ عامٍ أَنتَ جاشِمُ غَزوَةٍ ... تَشُـدُّ لأَقصاهـا عَـزيـمَ عَـزائِكـا
مُـوَرِّثَـةٍ مـالاً وَفـي الحَمـدِ رِفعَـةً ... لِما ضاعَ فيها مِن قُروءِ نِسائِكا

ولا نزاع أن القرء هو وقت الشيء ، قال مالك بن الحارث الهذلي :

كَـرِهْـتُ العَقْـرَ عَقْـرَ بَنِـي شُلَيْـلٍ ... إذا هَبَّـتْ لِقَـارِئِهـا الـرِّيـاحُ

فالقرء هو وقت الطهر ووقت الحيض ، وهو الانتقال من هٰذا لذاك ، فهي ثلاث انتقالات ، فالعدد نص ، والمعدود مجمل .

ولولا أنه لم يقل أحد بالتخيير في العدة بين الحيض والطهر . . لقلت به ؛ لأن اللغة تحتمله .

وإطلاق المشترك في معنييه ذهب إليه الشافعي ، وما ذكره أبو عمرو بن العلاء من كون العرب يسمي بعضهم الحيض قرءاً ، ويسمي بعضهم الآخر الطهر قرءاً . . يرجح كفة من قال : إنه الحيض أنها لغة الشارع .

ويرجحه أيضاً من الناحية اللغوية كون القرء للجمع ، فذلك أصل معنىٰ (قرأ) ، والجمع بالحيض أولى ، لاجتماع الدم في الرحم منه في الطهر ، والعكس قد يكون مقبولاً .

قال عمرو بن كلثوم التغلبي :

ذِراعَي عَيطَلٍ أدماءَ بِكرٍ ... هِجانِ اللَونِ لَم تَقرَأ جَنينا

أي : لم تجمعه في جوفها .

وكذلك الحقائق الشرعية : قبل البيان يكون إجمالها من باب إجمال الصفة ، فإجمال الصلوات هو إجمال صفة وكيفية ، ووقع بيانها بالسنّة ، أو إجمال مقدار ، كقوله تعالى : ﴿ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ بينته السنة ، وجعل بعضهم منه الأحكام المتعلقة بالأعيان : ﴿ حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ ﴾ والمترددة بين المعنى الشرعي واللغوي ، كقوله تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ ورد بعضهم الإجمال إلى البيع ؛ لأنه ليس كل بيع حلالاً . وكذلك نفي الجنس في حديث : « لا صلاة إلاّ بطهور » ، وهو يروىٰ عند مسلم وغيره بلفظ : « لا يقبل الله صلاة بغير طهور » ، « ولا صيام لمن لم يفرضه من الليل »(١) . وحديث « لا نكاح إلاّ بولي »(٢) .

---

(١) رواه أحمد ، وأبو داوود ، والترمذي ، وابن ماجه ، والنسائي ، والدارمي ، والبيهقي .

(٢) رواه الخمسة إلا النسائي ، وصححه أحمد ، وابن معين . وأطال الألباني في تتبع الروايات ، فلينظر في « إرواء الغليل » (٦/ ٢٣٥) .

قال في « مراقي السعود » :

والنَّفـيُ للصَّـلاةِ والنِّكَـاحِ والشِّبـهُ مُحْكَـمٌ لَـدى الصِّحَـاحِ
والعَكْـسُ فِـي جِـدَارِه ويَعْـفُـو والقَـرْءِ فـي مَنْـعِ اجْتِمـاعٍ فـاقْـفُ

وللإجمال ستة أسباب أجملها العلامة الشيخ محمد المامي بن البخاري بقوله :

أَجْمِـلْ بِلَفْـظٍ والتَّصـرُّفِ لاَحِـقٍ شِـرْكٍ وتَـرْكِيـبٍ وضِـدٌّ شَـابَهَـا
كَـالقُـرْءِ مَـعْ ضُـرٍّ وفَضْـلِ قِـلادَةٍ فِـي البَيْـعِ مَهْمَـا تَسْتَبِـحْ أَكْسَـابَهَـا
وكعفـوِ ذي عَقْـدٍ وتَمْـرٍ مُنَبِّـذٍ مَسْـحِ العِمَـامَـةِ فَـافْتَحَـن أَكْـوابَهَـا

يعني أن للإجمال أسباباً ستة :

فإجمال في اللفظ ، كالقرء .

وإجمال في التصريف ، كقوله تعالىٰ ﴿ لَا تُضَآرَّ وَالِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا ﴾ بالتركيب للمجهول ، أو البناء للفاعل .

والإجمال باللواحق ، كاختلاف الشكل والنقط ، كحديث القلادة عن فضالة بن عبيد قال : (اشتريت يوم خيبر قلادة باثني عشر ديناراً ، فيها ذهب وخرز ، ففصلتها فوجدت فيها أكثر من اثني عشر ديناراً ، فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : « لا تباع حتى تفصل » بالصاد ؛ أي : يفصل الخرز عن الذهب ، أو : « حتىٰ يفضل » يكون للذهب فضل على ذهب القلادة ، ورواية الضاد المعجمة في « شرح معاني الآثار » ، أما غيره فذكرها بالصاد المهملة كمسلم والنسائي والبيهقي وغيرهم .

والاشتراك في التأليف لا الاشتراك في الوضع ، ولعل مثاله : ﴿ أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ ﴾ ، والتركيب كاحتجاج أبي حنيفة بحديث : « ثمرة طيبة وماء طهور » أن فهم اجتماع الاثنين ، وضده وهو التفصيل لحديث : « مسح على رأسه وعلى العمامة » يحتمل في وضوءٍ واحدٍ وفي وضوءين ، وهـٰذا معنى الأمثلة في الأبيات السابقة .

* * *

البيان

البيان **لغة** : اسم مصدر من بيَّنَ الشيء بياناً ، إذا أوضحه .

واصطلاحاً : هو نص ، أو ظاهر ، أو غير ذلك من كل أمر بيّن يجعل المجمل بيّناً ظاهراً ، ويجعل المشكل جلياً .

فهو إذاً : إيضاح المجمل ، وإزالة الإشكال .

الفصل الأول في أنواع البيان

١ ـ البيان باللفظ (بالقول) :

قال تعالى : ﴿ ٱلْقَارِعَةُ * مَا ٱلْقَارِعَةُ ﴾ فهذا مجمل مبهم ، بينه قوله تعالى : ﴿ يَوْمَ يَكُونُ ٱلنَّاسُ كَٱلْفَرَاشِ ٱلْمَبْثُوثِ ﴾ .

وقال تعالى : ﴿ وَقَضَيْنَآ إِلَيْهِ ذَٰلِكَ ٱلْأَمْرَ ﴾ ما هو ذلك الأمر ؟ ﴿ أَنَّ دَابِرَ هَٰٓؤُلَآءِ مَقْطُوعٌ مُّصْبِحِينَ ﴾ .

فالبيان هنا جاء لفظاً ، وهذا البيان باللفظ كثير جداً في الكتاب والسنّة .

٢ ـ البيان بالفعل :

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « صلّوا كما رأيتموني أصلّي » ثم كانت صلاته بياناً بالفعل لقوله تعالى : ﴿ فَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « خذوا عني مناسككم » فكانت أفعال حجّه بياناً بالفعل لقوله تعالى : ﴿ وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ ، وقوله : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ .

٣ ـ البيان بالكتابة (بالقلم) :

لا يقتصر البيان على اللفظ والفعل ، بل يكون أيضاً بالكتابة والقلم ، لقوله تعالى : ﴿ عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۞ عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ مبيناً لقوله تعالى : ﴿ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ﴾ .

كما كان النبي صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه يكتبون لعمالهم في مسائل الزكاة وغيرها .

فالزكاة هي الفريضة التي بيّنت بالخط ، فهي أيضاً إنما بينت بكتاب أبي بكر الصديق رضي الله عنه الذي أنفذ فيه أمر الله تعالىٰ لنبيه صلى الله عليه وسلم مبيناً مقاديرها ، والأموال التي تؤخذ منها .

٤ ـ البيان بالإشارة :

كما ثبت في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « الشهر هـٰكذا وهـٰكذا وهـٰكذا » وخنس بالإبهام صلى الله عليه وسلم في الثالثة[١] .

وكذلك ما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم أنه كان في حجرته الشريفة ، فاختصم رجلان ، هما كعب بن مالك ، وعبد الله بن أبي حدرد ، اختصما في دين للأول على الثاني ، فقال الرسول صلى الله عليه وسلم : « يا كعب » فقال : لبيك يارسول الله ! فأشار بيده أن ضع الشطر ، فقال كعب بن مالك : قد فعلت يا رسول الله[٢] .

٥ ـ البيان بالعقل والحس :

قال تعالى : ﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا ﴾ أي : الريح التي نزلت بـ (عاد) ، فالمقصود : أنها تدمّر شيئاً مخصوصاً ، والتدمير ليس كاملاً .

كيف عرفنا ذلك ؟

---

(١) رواه البخاري في كتاب الصوم (١٩٠٨) عن ابن عمر رضي الله عنهما بلفظ : « الشهر هـٰكذا وهـٰكذا وهـٰكذا » وخنس الإبهام في الثالثة . ومسلم في كتاب الصيام (١٠٨٠) .

(٢) أخرجه البخاري باب الصلح بالدين والعين (٢٧١٠) ومسلم في كتاب المساقاة (١٥٥٨) .

عن طريق الحس والعقل ؛ فالسماوات والأرض لم تدمرها تلك الريح .

وإن كان هـٰذا من باب تخصيص العام بالحس ، وقد يكون البيان بقرائن أخرىٰ سبقت الإشارة إليها في المجمل .

هل يجوز تأخير البيان أو لا يجوز ؟

اختلف العلماء في ذلك علىٰ قولين :

القول الأول : لا يجوز تأخيره ؛ لأن تأخير البيان هو تجهيل السامع ، فبدلاً من أن تحمله على العلم ، أتيته بكلام مجمل لم تبينه له .

القول الثاني : أنه يجوز عقلاً وشرعاً :

أما عقلاً : فقالوا : إن المتشابه : هو تكليف الإيمان ، وأن المجمل : هو تكليف للتمرين والتسليم ، فالمجمل يؤمن به المكلف ، ولـٰكنه يطلب العلم للعمل ، وهـٰذا النوع من التكليف يمرن المسلم على الانتظار والتسليم لله تعالى .

وأما شرعاً : فقوله تعالى : ﴿ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴾ وقوله تعالى : ﴿ الٓر كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾ عطف في الآيتين السابقتين بـ(ثم) ، و(ثم) تدل على التراخي بين المتعاطفين في الوجود .

وأيضاً : ما ورد في قصة البقرة في قوله تعالى : ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا ۖ قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ * قَالُوا۟ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِىَ . . . ﴾ إلىٰ آخر الآية .

هنا تأخر البيان ، ولهـٰذا فهم طلبوه ، وطلبوا بعده بياناً إثر بيان : ﴿ بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌۢ بَيْنَ ذَٰلِكَ ۖ فَٱفْعَلُوا۟ مَا تُؤْمَرُونَ ﴾ . . . إلىٰ قوله تعالى : ﴿ قَالُوا۟ ٱلْـَٰٔنَ جِئْتَ بِٱلْحَقِّ ﴾ .

فكل هـٰذا يدل علىٰ جواز تأخير البيان .

ولـٰكن البيان لا يتأخر عند الحاجة إليه ، والنبي صلى الله عليه وسلم يجب عليه البيان ، لهـٰذا استشكل بعض العلماء تأخير النبي صلى الله عليه وسلم للبيان

في حال المسيء صلاته ، عندما جاء الرجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال له : « صلِّ ؛ فإنك لم تصلِّ » ، فرجع وصلّىٰ ثم جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال له صلى الله عليه وسلم : « صلِّ ؛ فإنك لم تصلِّ» ، (فعل ذلك ثلاثاً) فقال الرجل في الثالثة : والذي بعثك بالحق ؛ ما أحسنُ غير هـٰذا ، فعلَّمه الرسول صلى الله عليه وسلم الصلاة[1] .

استشكل بعض العلماء : كيف يؤخر النبي صلى الله عليه وسلم البيان والرجل يمكن أن يموت في هـٰذا الوقت ؟

وأجيب علىٰ ذلك بعدة أجوبة ، منها :

أن النبي صلى الله عليه وسلم يعلم بوحي من الله أن هـٰذا الرجل لن يموت في هـٰذا الوقت .

وقالوا : إن النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك ليكون ذلك التعليم راسخاً في عقله ، فهـٰذه وسيلة عملية ، فبدلاً من أن يعلمه من أول مرة ، تركه حتىٰ يشعر بالحاجة إلى التعليم ، فعلّمه حينئذ .

قد يلجأ المجتهد إلىٰ عدة وسائل لبيان المجمل ، منها :

لغة النبي صلى الله عليه وسلم : نحن نعرف أن أبا حنيفة والإمام أحمد في رواية يقولان : إن القرء هو الحيض ، واستدلوا علىٰ ذلك بالحديث « اتركي الصلاة أيام أقرائك » .

هـٰذا الحديث في المستحاضة واستدلوا به ؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم سمى الحيض قرءاً .

كذلك في الشفق ، قال أبو حنيفة : هو البياض ، وقال الجمهور : هو الحمرة ؛ لحديث : « الشفق الحمرة » .

قد ينشأ الإشكال عن وجود نصَّين . مثال ذلك : قول النبي صلى الله عليه

---

(١) متفق عليه . البخاري في كتاب الأذان (٧٥٧) مسلم في كتاب الصلاة (٣٩٧) .

وسلم في الحديث الصحيح : « لا عدوىٰ ولا طيرة »[1] .

هـٰذا واضح ، لـٰكنه سيصبح مشكلاً عندما نقرأ حديثاً آخر ، وهو صحيح أيضاً ، قوله صلى الله عليه وسلم : « ولا يورد ممرض علىٰ مصح »[2] .

وأيضاً حديث : « فرَّ من المجذوم فرارك من الأسد »[3] .

ووقع الإشكال في أنه : نفى العدوىٰ في الحديث الأول ، ثم جاء في الحديثين يحذر من أن يورد ممرض علىٰ مصح ، ومن المجذوم .

وبيان ذلك أن نقول : إن العدوىٰ لا وجود لها بنفسها ، بل إن الباري جلَّ وعلا هو الذي يخلق المرض ، ولهـٰذا قال النبي صلى الله عليه وسلم للرجل الذي قال : إن الجرباء ترد عليهم ، قال له : « فمن أعدى الأول ؟! »[4] .

ومعنى النهي عن المجذوم : حتىٰ لا يتطير المرء منه ، حتىٰ إذا وقع له شيء قال : نعم ؛ بسبب ذلك المجذوم ، وإلاّ . . فقد ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم أكل مع المجذوم تواضعاً منه صلى الله عليه وسلم .

كذلك في تفسير هـٰذا الإشكال : نجد أن عمر بن الخطاب كان يسير إلى الشام ، فلما بلغ مكاناً يقال له سرغ . . أخبر عن الطاعون في الشام ، فتوقف ، فقال له أبو عبيدة رضي الله عنه : أفراراً من قدر الله ؟! فقال له عمر : نعم ؛ أفر من قدر الله إلىٰ قدر الله ، أرأيت لو كان واد له عدوتان ، إحداهما خصبة والأخرىٰ مجدبة ، أرأيت لو تركت المجدب ، ورعيت في الخصب ، ألست ترعىٰ بقدر الله ؟ » أو كما قال .

ذكر الطوفي إشكالاً حول كلمة قالها الإمام أبو حنيفة رحمه الله مع الحديث

---

(١) رواه البخاري في كتاب الطب (٥٧٠٧) . ومسلم في كتاب السلام (٢٢٢٠) كلاهما عن أبي هريرة رضي الله عنه .

(٢) رواه البخاري في كتاب الطب ، باب لا هامة (٥٧٧١) . ومسلم في كتاب السلام ، (٢٢٢١) كلاهما عن أبي هريرة رضي الله عنه .

(٣) رواه البخاري تعليقاً في كتاب الطب (٥٧٠٧) عن أبي هريرة رضي الله عنه .

(٤) رواه البخاري في كتاب الطب (٥٧١٧) ومسلم في كتاب السلام (٢٢٢٠) .

في قوله صلى الله عليه وسلم : « لا يدخل الجنة إلاّ مؤمن »[1] قال أبو حنيفة مرة : (ولا يدخل النار إلاّ مؤمن) .

فنشأ عن هٰذا إشكال ، فإذا كان لا يدخل الجنة إلاّ مؤمن ، ولا يدخل النار إلاّ مؤمن ، فمعنىٰ هٰذا : أن أهل الجنة وأهل النار من المؤمنين !! .

ولٰكن هٰذا الإشكال يزول عندما نعرف : أن هٰذا الإيمان ليس إيماناً في الدنيا ينفعه ، قال تعالى : ﴿ فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَٰنُهُمْ لَمَّا رَأَوْا۟ بَأْسَنَا ﴾ فالإيمان الذي يقصده أبو حنيفة هو إيمانهم عندما يرون العذاب .

أيضاً : يرد إشكال بين قوله تعالى : ﴿ فَإِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ ٱلدُّعَآءَ إِذَا وَلَّوْا۟ مُدْبِرِينَ ﴾ مع قوله صلى الله عليه وسلم لأهل قليب بدر : « يا أهل القليب ؛ هل وجدتم ما وعدكم ربكم حقاً ؟ فقد وجدت ما وعدني ربي حقاً » .

فاحتاج ذلك إلىٰ أن نقول ﴿ فَإِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ ﴾ أي : إسماعاً ينتفعون به ، أو إنك لا تحصل نفعاً في إسماعك لهم .

الفصل الثاني
في مراتب البيان

وهي باتفاق الأصوليين خمسة ، ولٰكنهم اختلفوا في ترتيبها علىٰ ثلاث مقالات :

المقالة الأولى : قال الشافعي رضي الله عنه :

المرتبة **الأولى** : النص الذي لا يختص بدرك فحواه الخواص ، المتأكد تأكيداً يدفع الخيال ؛ كقوله : ﴿ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ﴾ .

الثانية : النص الذي يختص بدركه بعض الناس ؛ كقوله تعالى : ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ ﴾ إذ لا بد من فهم معنىٰ (الواو) ومعنىٰ (إلى) .

---

(١) رواه البخاري من حديث طويل في كتاب القدر (٦٦٠٦) عن أبي هريرة رضي الله عنه ، رواه مسلم في كتاب الصيام (١١٤٢) .

قلت : يريد آية الوضوء بكمالها ، فهو يشير إلىٰ واو العطف في ترتيب غسل الأعضاء و(إلى) في ﴿إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ في وجوب تعميم المرفق بالغسل مع العضد .

الثالثة : ما أشار الكتاب إلىٰ جملته ، وتفصيله محال على الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ كقوله سبحانه : ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ وقوله : ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ .

والمرتبة **الرابعة** : ما يتلقىٰ أصله وتفصيله من الرسول عليه السلام .

الخامسة : ما لا مستند له سوى القياس .

واعترض عليه بالإجماع ، فإنه لم يذكره ، وهو أقوىٰ من القياس .

المقالة الثانية :

إن المرتبة **الأولى** : نصوص الكتاب والسنة .

والثانية : ظواهرهما .

والثالثة : المضمرات ، كقوله ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ .

الرابعة : الألفاظ المشتركة ، مثل القرء وغيره .

والخامسة : القياس المستنبط من موقع الإجماع .

وهـٰذا مزيف من وجهين :

أحدهما : أنه أخر المضمرات عن الظاهر ، وهو معلوم بالضرورة ، والآخر : أنه عد القرء من البيان ، وهو مجمل ؛ إذ ثبت تردده واشتراكه .

المقالة الثالثة :

إن المرتبة **الأولى** : أقوال صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم في الكتاب والسنة .

والثانية : أفعاله ، كصلاته ووضوئه .

الثالثة : إشارته ، كقوله : « الشهر هٰكذا وهٰكذا وهٰكذا » وسكوته ، وتقريره .

الرابعة : المفهوم ، ثم ينقسم إلىٰ مفهوم مخالفة وموافقة ، كمفهوم تحريم الشتم من آية التأفيف .

الخامسة : الأقيسة .

وهٰذا مزيف ؛ لأن فهم حظر الضرب من آية التأفيف مقطوع به ، فكيف يؤخر عن الأفعال والإشارات .

والمختار : أن البيان هو دليل السمع ، فيترتب علىٰ ترتيب الأدلة ، فما قرب من المعجزة . . فهو أقوى ، كالنظر القريب من مرتبة الضرورة[1] .

* * *

(١) الغزالي في « المنخول » (ص٦٥) وما بعدها .

النسخ

النسخ ليس من دلالات الألفاظ ، وإنما هو رفع خطاب بخطاب آخر .

أما دلالة اللفظ ـ التي يتصرف فيها المجتهد ـ فهي النظر إلى العلاقة بين اللفظ وبين المعنى .

تعريف النسخ : **لغة** : هو الإزالة ، وهو نقل الشيء من محل إلىٰ محل آخر ، ومنه قولهم : نسخت الريح الأثر ؛ أي أزالته ، ونسخت الشمس الظل ؛ أي : أزالته وحولته .

وأما بمعنى النقل . . فمنه قولهم : نسخت الكتاب ؛ أي : نقلته ، ومنه قوله تعالى : ﴿ وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾ وليس النقل هنا حقيقياً ؛ لأن الأصل لم يزل ، فهو شبه نقل كما في « الروضة » .

وحده **شرعاً** : رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متراخٍ عنه . هٰذا تعريف صاحب « الروضة »[1] .

ويطلقه المتقدمون إطلاقات غير ما ذكر ، أشار إليها الشاطبي بقوله : (وذلك أن الذي يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم في الإطلاق أعم منه في كلام الأصوليين ؛ فقد يطلقون علىٰ تقييد المطلق نسخاً ، وعلىٰ تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخاً ، وعلىٰ بيان المبهم والمجمل نسخاً ، كما يطلقون علىٰ رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر نسخاً ؛ لأن جميع ذلك مشترك في معنىً واحد ، وهو أن النسخ في الاصطلاح المتأخر اقتضىٰ أن الأمر

(١) الطوفي في « شرح مختصر الروضة » (٢/ ٢٥١) .

المتقدم غير مراد في التكليف ، وإنما المراد ما جيء به آخراً ؛ فالأول غير معمول به ، والثاني معمول به)[1] .

قال الشيخ سيدي محمد بن الشيخ سيد المختار الكنتي في « نظم الورقات » :

النَّسْخُ مَعْنَاهُ أَخِي الإِزَالَهْ مِنْ نَسَخَتْ ظِلَّ الضُّحَى الغَزَالَهْ[2]
وقِيلَ مِنْ نَسَخْتُ ذَا الكِتَابَا نَقَلْتُهُ وذَانِ قَدْ أَصَابَا
وحَدُّه شَرْعاً خِطَابٌ دَلاَّ لِرَفْعِ حُكْمٍ بِخِطَابٍ حَلاَّ
مُقَدَّماً ثُبُوتُهُ ولَوْلا ورُودُ نَاسِخٍ لَمَا تَخَلَّى

مسألة : هل النسخ واقع ؟

النسخ واقع ، خلافاً لمن ادعىٰ أنه ليس واقعاً ، ورأىٰ أنَّ ذلك منافٍ لكمال علم الله وحكمته .

إلاّ أن النسخ واقع شرعاً ، فالله سبحانه وتعالىٰ يقول : ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ﴾ ، ويقول تعالى : ﴿ يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ﴾ .

هو واقع ؛ لأن بعض الآيات وردت بخطاب ، ثم جاءت آيات أخرىٰ بعدها لترفع ذلك الخطاب ، وتظهر أنه إنما كان خطاباً مؤقتاً .

وذلك تارة يكون بنص واضح ، كقوله تعالى : ﴿ ٱلْـَٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُواْ مِائَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓاْ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾ ، وذلك بعد أن قال : ﴿ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُواْ مِائَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ يَغْلِبُوٓاْ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ ﴾ .

---

(١) الشاطبي في « الموافقات » (٣/ ٣٤٤) .
(٢) الغزالة : الشمس .

ففي أول الإسلام كان المطلوب أن يقف عشرون لمائتين ؛ لأن المسلمين كانوا قلّة ، ولـٰكنهم كانوا أقوياء .

ولهـٰذا كان التكليف بحسب ذلك الوضع النفسي الذي جعلهم الله فيه ، ولـٰكن الله علم ما ستكون عليه هـٰذه الأمة من الضعف ، فخفف عنها أعباء هـٰذا التكليف ، فهنا يَرِدُ النصَّ صريحاً بأنه ناسخ .

وقد لا يكون الأمر كذلك ، كما في قوله تعالى : ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ﴾ .

ثم ترد الآية الأخرى : ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ۖ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾ فالآية الثانية ناسخة للأولى .

فإن المرأة كانت تعتد بحول تبقىٰ جالسة في البيت لا تخرج منه ، ولا تلبس ملابس جديدة ، ولا تغتسل بماء ، وتلك كانت عادة العرب .

فعلى الصحيح أن الآية الثانية هنا نسخت آية الحوْل .

وزعم بعضهم أن آية الحوْل إنما هي في الوصية بمقامها في بيت الزوج ، وليست دالّة على العدّة ، وبالتالي فلا يكون هناك نسخ .

المهم أن الخطاب تارة يبدو واضحاً في النسخ ، كما في قول النبي صلى الله عليه وسلم : « إنما نهيتكم من أجل الدافَّة ، فكلوا وادَّخروا »(١) . في مسألة لحوم الأضاحي ، والدافّة : هم أولـٰئك الأعراب الجياع ، الذين كانوا يأتون إلى المدينة سراعاً من أجل البحث عن القوت .

وأيضاً قوله صلى الله عليه وسلم : « كنت قد نهيتكم عن زيارة القبور ، فزوروها ، فإنها تذكركم الآخرة »(٢) .

---

(١) رواه مسلم في كتاب الأضاحي (١٩٧١) . وأبو داوود ، والنسائي ، والبيهقي ، وأحمد ، كلهم عن مالك ، وهو في الموطأ . « إرواء الغليل » (٤/ ٣٧٠) .

(٢) رواه مسلم كتاب الجنائز (٩٧٧) ورواه غيره .

ما هي حكمة النسخ ؟ وكيف يجوز على الله سبحانه وتعالى ؟

إن اليهود أنكروا النسخ ، وقالوا : إن النسخ معناه البَداء ؛ أي : أنَّ الله جلَّ وعلا يبدو له شيء لم يكن بدا له فيما قبل .

والجواب عن هٰذا من وجهين :

أولاً : الله سبحانه وتعالىٰ هو الذي خلق الخلق ، وقدَّر الآجال ، وقدَّر الآماد (الأزمنة) المختلفة ، ولكل زمن حكم يبتدىء ، وحكم ينتهي ، فكما خلق الله سبحانه وتعالى الخلق متغيراً فيخلق الإنسان ، يحييه ويميته ؛ أي : ينتهي زمن المخلوق . . فكذلك يأمر بالأحكام ، ثم يُنهي ذلك الحكم ، كما قال تعالى : ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾ ، وأشار الباري جلَّ وعلا إلىٰ ذلك في قوله تعالى : ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۞ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۗ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴾ .

والله سبحانه وتعالىٰ غيَّر شرائع الرسل التي كانت قائمة قبل النبي صلى الله عليه وسلم ، ونسخها بشريعة النبي صلى الله عليه وسلم لانتهاء زمانها : ﴿ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ ﴾ ، ﴿ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ﴾ .

فهٰذه الآجال والآماد تنتهي ، فتنتهي معها أحكام كانت قائمة معها ، وتكون المصلحة في زمان مغايرةً لمصلحة أهل زمان آخر ، هٰذا هو الجواب الأول .

ثانياً : أنَّ النسخ فيه تخفيف ، ودفع للمشقة ، فهو في أغلب الحالات انتقال من خطاب شديد إلىٰ خطاب أخف ، وانتقال من خطاب غليظ إلىٰ خطاب أرق .

إذاً ؛ **حكمة النسخ** : هي مراعاة تطور الزمن وتقلّبه ، كما أنَّ فيه تخفيفاً وبياناً ليسر هٰذا الدين وسهولته ، ولهٰذا قال الله تعالى : ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾ فبيَّن أنه يضع الأغلال والإصر ؛ أي : التكاليف الغليظة التي كانت عليهم .

مجالات النسخ

هناك مجالان لا يجوز النسخ ولا يَرِد فيهما :

١ ـ **المجال الأول** : يتعلق بأسماء الله تعالىٰ وصفاته ، فهٰذه لا يطرأ عليها نسخ ، ولا يمكن ذلك ، كقوله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ ، ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ .

٢ ـ **المجال الثاني** : مجال الأخبار والقصص التي أخبر الله بها في كتابه العزيز عن قوم هود ، وصالح ، وموسى ، وعيسى . . . إلخ .

فهٰذا المجال لا نسخ فيه ؛ لأن نسخ الأخبار معناه الكذب ، والكذب غير وارد في كلام الله سبحانه وتعالى ، ولا في كلام نبيه صلىٰ الله عليه وسلم ، والمجالان يجمعهما الخبر ، فالنسخ لا يكون فيه ، سواء كان خبراً عن الباري جلَّت قدرته ، أو عن الأمم الماضية ، أو عن الجنَّة والنَّار ، وأحوال الآخرة .

والنسخ لا يكون إلاّ في مجال واحد ، هو مجال الأحكام : الأوامر والنواهي كما في قوله تعالى : ﴿ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ .

وكما في القبلة ، فالنبي صلى الله عليه وسلم كان يصلّي إلىٰ بيت المقدس ، ثم نسخ هٰذا بقوله تعالى : ﴿ قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى ٱلسَّمَآءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴾ .

كذلك مسألة الأسرى ، فالله سبحانه وتعالىٰ يقول : ﴿ مَا كَانَ لِنَبِىٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْـَٔاخِرَةَ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ .

هنا انتقل الحكم مباشرة من التشديد في أول الآية إلى التخفيف في التي بعدها ﴿ فَكُلُوا۟ مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَٰلًا طَيِّبًا ﴾ .

كذلك يقول الله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ ﴾ معناه: صوموا كصومهم ، ولٰكنّ أمراً آخر يأتي ليبين صفة مخصوصة لهٰذا الصوم أخف من صوم من قبلنا .

فالنسخ رحمة ، وحكمته هي التيسير ، كما قال الشافعي في « الرسالة » وغيره .

وقد نبّه علىٰ أن هٰذه الحكمة أغلبيةً أكثرُ الأصوليين ، وقالوا: إن النسخ قد يأتي بحكم أشد وأغلظ ، كما في حد الزاني الذي كان الحبس ، ثم نسخ إلى الجلد للبكر ، والرجم للمحصن ، فهٰذا انتقال إلى الأغلظ ، إلاّ أننا نقول: إنَّ هٰذه المسألة وما شابهها إنما هي استثناء من القاعدة ، والحكمة هي : التيسير .

مسألة : هل يُنسَخ القرآن بحديث الآحاد ؟

القرآن ينسخ بالقرآن ، وينسخ بالحديث المتواتر .

أما حديث الآحاد : لا ينسخ القرآن ـ على الصحيح ـ ولا الحديث المتواتر ، بل حديث الآحاد ينسخ حديث الآحاد فقط ؛ لأن الخطاب الدال على النسخ ليس كالخطاب الدال على التخصيص ، وهٰذا هو مذهب الجمهور .

وخالف بعض أهل الظاهر والباجي ، فقالوا بنسخ خبر الآحاد للقرآن ، واختاره الطوفي .

مسألة : هل تنسخ السنّة المتواترة القرآن ؟

اختلف العلماء في ذلك : فذهب الإمام أحمد والقاضي : إلىٰ أنّ ذلك لا يجوز[1] .

وذهب الشافعية والمالكية وأبو الخطاب من الحنابلة : إلىٰ أنَّ ذلك يجوز ؛ لأنها ثابتة قطعاً ، وأجابوا عن قوله تعالى : ﴿ مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآ ﴾ .

---

(١) الطوفي في « شرح مختصر الروضة » (٤/ ٣٢) .

فقالوا : إن الخيرية هنا هي خيرية امتثال الأمر . ومثّلوا لذلك بحديث « لا وصية لوارث » وقالوا : إنّ هـٰذا الحديث نسخ قول الله جلّ وعلاَ : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ .

كذلك احتجوا بقول النبي صلى الله عليه وسلم : « قد جعل الله لهنَّ سبيلاً ؛ البكر بالبكر جلد مئة جلدة ، وتغريب عام ، والثيب بالثيب الرجم »[1] .

فقالوا : إن هـٰذا نسخ قوله تعالى : ﴿ وَٱلَّـٰتِى يَأْتِينَ ٱلْفَـٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَٱسْتَشْهِدُوا۟ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُوا۟ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴾ .

أما الذين قالوا : لا يُنسخ القرآن بالسنّة . . فردّوا هـٰذا الاحتجاج :

أولاً : قالوا : إن نسخ الوصية للوارث ليس بالحديث ، وإنما هو بآية المواريث . وقالوا أيضاً : إذا افترضنا أن هـٰذا الحديث هو الذي رفع حكم الآية ، فإن الآية هي من باب العام ؛ لأن بعض الأقارب ليس وارثاً ، وبالتالي فإن حديث « لا وصية لوارث » هو مخصص فقط ، وليس رافعاً .

ثانياً : بالنسبة للحديث الثاني : فإن الآية قد أشارت إلىٰ أن الحكم الذي ورد فيها ليس دليلا ثابتاً ﴿ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴾ وعلىٰ هـٰذا ؛ فإنَّ الحديث يكون تفسيراً وإيضاحاً لهـٰذا السبيل .

كما أنَّ ذلك النسخ قد يكون بآية الجلد ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ﴾ ، وبتلك الآية التي نسخ لفظها ـ بالنسبة للثيب ـ : (الشيخ والشيخة إذا زنيا . . فارجموهما ألبتّة نكالاً من الله) مع أن هـٰذه الأمثلة من الحديث ليست من المتواتر .

والحق : أن هـٰذه الأمثلة ليست حاسمة كثيراً ؛ لأن الأحاديث التي استدل

---

(١) رواه مسلم في كتاب الحدود (٦٩٠) .

بها تحتمل ألا تكون ناسخة بمفردها ، بل هي ناسخة بضميمة ما فهم من آيات أخرىٰ إليها .

أقسام النسخ

- نسخ التلاوة (الرسم) وبقاء الحكم .
- نسخ الحكم وبقاء الرسم .
- نسخ الحكم والرسم معاً .

كما قال إمام الحرمين بنظم الشيخ سيدي محمد :

وجَازَ نَسْخُ الرَّسْمِ دُونَ الحُكْمِ ونَسْخُ حُكْمٍ وبَقَاءُ الرَّسْمِ
ويُنْسَخُ الرَّسْمُ وحُكْمُهُ مَعَا كَالرَّضَعاتِ العَشْرِ فِيما سُمِعا

وقد استشكل بعضهم نسخ الحكم وبقاء الرسم ، وقال : **ما الفائدة من ذلك ؟**

والجواب : أنَّ القرآن الكريم له حكمان :

حكم يتضمنه معناه ، يراد به العمل والامتثال له .

وحكم يتضمنه لفظه ، يراد منه التعبُّد به وتلاوته لوجه الله تعالى .

ولما كان له هٰذان الوجهان . . جاز أن يُنسخ أحدهما ويبقى الآخر ، وهٰذا كثير في القرآن الكريم .

مثاله : قوله تعالى : ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ﴾ .

هنا نسخ الحكم وبقي اللفظ ، وذلك بقوله تعالى : ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ .

كذلك قوله تعالى : ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ .

هٰذه الآية نُسخت بقوله تعالى : ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ۖ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾ .

وأيضاً قوله تعالى : ﴿ لَّا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ مِنۢ بَعْدُ وَلَآ أَن تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَٰجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ رَّقِيبًا ﴾ .

هٰذه الآية نُسخت بقوله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِنَّآ أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَٰجَكَ ٱلَّٰتِىٓ ءَاتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّٰتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَٰلَٰتِكَ ٱلَّٰتِى هَاجَرْنَ مَعَكَ وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِىِّ إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِىُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۗ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِىٓ أَزْوَٰجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ .

نسخ الرسم وبقاء الحكم :

من ذلك آية : (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتّة نكالاً من الله والله عزيز حكيم) . فقد ورد عن عمر بن الخطاب أنه قال : آية قرأناها وحفظناها كانت في القرآن ، فذكر هٰذه الآية .

بعض العلماء توقف في هٰذا ، وقال : **كيف يثبت القرآن بخبر الآحاد ؟**

الجواب : أنه لم يثبت لفظ هٰذه الآية في المصحف ، وإنما الثابت كونها نزلت ونسخت .

نسخ الرسم والحكم :

من ذلك : حديث عائشة رضي الله عنها قالت : (كان فيما يتلى : عشر رضعات . . .) إلىٰ آخره ، فهٰهنا : نسخ الرسم والحكم .

النسخ إلىٰ بَدَلٍ وإلىٰ غير بَدَل :

النسخ قد يكون إلىٰ بدل ـ أغلظ أو أخف ـ وإلىٰ غير بدل فلا يعوّض بشيء ، كما في قوله تعالى : ﴿ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ ، فقد كان الأمر بالصدقة

عند مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، فنسخ هٰذا الأمر إلىٰ غير بَدَل .

وهنا اختلف العلماء : **هل يجوز النسخ بدون عمل أو لا يجوز ؟**

ذهب جماعة من العلماء إلىٰ أن النسخ يجوز أن يقع بدون أن يعمل بالأصل ، واحتجوا بقوله تعالىٰ في إبراهيم عليه السلام : ﴿ فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ * وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ * قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ * إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُا۟ ٱلْمُبِينُ * وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ * وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِى ٱلْءَاخِرِينَ ﴾ .

نسخ بذبح (كبش) قبل أن يعمل به ، فهٰذا يدل علىٰ أن النسخ يمكن أن يقع قبل العمل بالأول ، وأن الأمر بالأول دون العمل به هو من أجل الابتلاء والاختبار ، فالله سبحانه وتعالىٰ يبتلي عباده .

قد يأتي التحريم متدرجاً كما في الخمر :

قال تعالى : ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴾ .

ثم قال تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا۟ ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا ﴾

ثم جاءت آية في تحريم الخمر : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾ .

إذا اعتبرناه نسخاً . . يكون من باب نسخ الأخف بالأثقل .

وإذا قلنا لم يكن مباحاً ، وإنما كانت براءة أصلية . . فلا يوجد نسخ ، بل تدرج في الخطاب .

النسخ إلىٰ بَدَلٍ كثير جداً : كنسخ خمسين صلاة إلىٰ خمس صلوات ، وكذلك نسخ صيام عاشوراء بصيام رمضان ، وكذلك في القبلة من بيت المقدس إلىٰ مكة (الكعبة) ، وكذلك نسخ الوصية لوارث إلىٰ غير وارث من الأقرباء وغيرهم .

مسألة :

الإجماع لا ينسخ ، ولا ينسخ به ؛ لأن الإجماع لا يقوم دليلاً إلاّ بعد وفاة سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبعده صلى الله عليه وسلم لا يجوز رفع حكم ثبت نصه ؛ لأنه إحداث في الشرع .

وما وقع في كلام بعض الأئمة كمالك رحمه الله تعالىٰ في جوابه عن قوله تعالى : ﴿ وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ ﴾ بأنه منسوخ بالإجماع . . دل على الناسخ كما يدل على المخصص ، لا أن الإجماع ناسخ بنفسه ، وإنما الناسخ النص الذي يستند إليه ، وقد يكون خفياً .

وقد اختلف في النسخ بالقياس ، والصحيح التفصيل : بين المنصوص علىٰ علته ، فيصح النسخ به ، وما ليس كذلك ، فلا يجوز النسخ به[1] .

وشذت طائفة فأجازت النسخ به مطلقاً قياساً على التخصيص به .

كما قال بعض الحنابلة بعدم النسخ بالقياس مطلقاً ، وعزاه الآمدي إلى الحنابلة ، ولو كانت العلة منصوصة ، وهو خلاف ما في « الروضة » ، إلاّ أن أبا الخطاب في « التمهيد » أطلق في منع النسخ بالقياس ، فلعل الآمدي استند إليه ، والله أعلم .

أمارات النسخ

سبق أن ذكرنا أنه قد يقع النص صراحة على النسخ ، بعبارة : كنت ـ مثلاً ـ أمرت بكذا ، أو نهيت عن كذا ، أو بعبارة : الآن أمرت بكذا ، وكذلك وجود

---

(١) الطوفي في « شرح مختصر الروضة » (٢/٣٣٣) .

نصين متعارضين مما يدل علىٰ أن أحدهما منسوخ حتماً ، وهنا يلجأ إلى التاريخ .

فالمتأخر ناسخ ، والمتقدم منسوخ ، وقد يحتاج إلىٰ تمعن في التاريخ ، كناسخ الحديث ومنسوخه .

مثال ذلك : حديث طلق بن علي الحنفي الذي رواه النسائي وغيره ، وفيه :

جاء رجل كأنه بدوي ، قال : يا رسول الله ؛ ما ترىٰ في رجل مس ذكره في الصلاة ؟ فقال : « وهل هو إلاّ بضعة منك »[1] مع حديث أبي هريرة : « من أفضىٰ بيده إلىٰ ذكره ليس دونه ستر . . فقد وجب عليه الوضوء »[2] .

فيحكم بأن حديث أبي هريرة ناسخ لحديث طلق ؛ لأن حديث طلق كان متقدماً ، بدليل ما ورد في بعض ألفاظه : (جئت وهم يؤسسون المسجد) . وتأسيس المسجد كان في السنة الأولى .

وأما حديث أبي هريرة . . فإنه متأخر ؛ بدليل أن إسلام أبي هريرة كان سنة سبع . والإجماع أمارة ودليل على النسخ إذا أجمعت الأمة علىٰ أن نصاً ما منسوخ بنص آخر .

* * *

---

(١) رواه أبو داوود ، والترمذي ، وأحمد ، وغيرهم . « الهداية » (١/ ٣٨١) .

(٢) حديث أبي هريرة رواه الشافعي ، وأحمد ، والطحاوي في « معاني الآثار » وغيرهم ، ولفظه: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إذا أفضىٰ أحدكم بيده إلىٰ فرجه وليس بينهما ستر ولا حائل . . فليتوضأ وضوءه للصلاة » . « الهداية » (١/ ٣٦٥) .

الأمر

الأمر : **لغة** : الطلب ، والحادثة ، جمعه : أمور ـ كما في « القاموس » ـ وفي بعض المعاجم جمعه : أوامر ـ وإلىٰ هـٰذا يميل الأصوليون ، قالوا : إن الأمر بمعنى الطلب يكون جمعه : أوامر ، والأمر بمعنى الحادثة يكون جمعه : أموراً .

إلاّ أن (أوامر) مخالفة للقياس ؛ فإن (فعلاً) لا يجمع علىٰ (فواعل) ، وعدم تعرض الأئمة الكبار لها ـ كالخليل وغيره ـ يدل علىٰ أنها ليست جمعاً صحيحاً .

واصطلاحاً : اقتضاء فعل غير فعل ترك مدلول عليه بـ (لا تفعل) .

توضيح التعريف :

اقتضاء فعل ؛ أي : أن الأمر هو طلب لفعل ، والفعل : يدخل فيه القول والفعل ، وكذلك : الترك المدلول عليه بنحو : دع أو ذر ؛ فإنه يدخل في حده ، أما الترك المدلول عليه بلا تفعل . . فلا يدخل في حده .

هل يشترط في الآمر أن يكون أعلىٰ درجة من المأمور ؟

على الصحيح عند الأصوليين : أنه لا يشترط أن يكون الآمر أعلىٰ درجة ومنزلة من المأمور ، خلافاً للمعتزلة : فقد اشترطوا العلو ، ووافقهم علىٰ ذلك الشيرازي وابن الصباغ .

ولا يشترط فيه كذلك الاستعلاء : وهو الصفة النفسية للآمر ، وهي صفة الغلب والقهر ، وإن اشترطه بعض العلماء ؛ كالباجي ، والآمدي ، وابن الحاجب ، وغيرهم . فالصحيح أنه لا يشترط : فقد قال فرعون لقومه ـ وهم أقل منه منزلة وشأناً ـ ﴿ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ﴾ .

واشترط العلو والاستعلاء معاً : القشيري ، والقاضي عبد الوهاب من المالكية ، وأشار إلىٰ ذلك صاحب « مراقي السعود » :

هُو ٱقْتِضَاءُ فِعْلٍ غَيْرِ كَفِّ ... دُلَّ عَلَيْه لا بِنَحْوِ كُفِّي
وَلَيْسَ عند جُلِّ الاذْكِياءِ ... شَرْطُ عُلُوٍّ فيه واسْتِعْلاءِ
وخَالَفَ البَاجي بشَرْطِ التَّالي ... وشَرْطُ ذَاكَ رَأْيُ ذي اعْتِزَالِ
واشْتُرِطا مَعاً علىٰ تَوْهينِ ... لَدي ٱلقُشَيْريِّ وذي التَّلْقينِ

(ذي التلقين) أي : القاضي عبد الوهاب صاحب كتاب « التلقين » .

صيغة الأمر

صيغة الأمر : (افعل) على الصحيح ، وبعضهم اشترط لها ثلاث إرادات :

١ ـ إرادة إيجاد وجود اللفظ .

٢ ـ إرادة الأمر .

٣ ـ إرادة الامتثال .

ونسب الطوفي هـٰذا القول إلى المعتزلة[١] .

وبعضهم ذهب إلىٰ أنه لا صيغة له ، وذلك على القول بالكلام النفسي ؛ أي : أن الأمر هو كلام نفسي ، أما هـٰذه الصيغة : فهي دليل عليه ، وليست صيغة له ، وهـٰذا علىٰ مذهب من يقول : إن الكلام مشترك .

حقيقة الكلام : اختلف العلماء والمتكلمون في الكلام :

فقال بعضهم : إنه حقيقة في اللفظ ؛ أي : القول .

وقال بعضهم : إنه حقيقة فيما في النفس .

وبعضهم : علىٰ أنه مشترك بينهما ، وهـٰذا هو الذي قال به الأشاعرة ، الذين قالوا : إن الكلام هو اللفظ ، احتجوا بقوله تعالى : ﴿ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ﴾ .

---

(١) الطوفي في « شرح مختصر الروضة » (٢/٣٥٨) .

والذين قالوا : إن الكلام هو المعنى القائم في النفس ، احتجوا بقوله تعالىٰ ﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ لَوۡلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ واحتجوا بقول الشاعر :

إن الكـلامَ لَفِـي الفـؤادِ وإنمـا   جُعِـلَ اللسـانُ علـى الفـؤادِ دليـلا

وقالوا : إن (اسقني الماء) هي حقيقة في طلب الماء القائم بالنفس ؛ أي : بذات المتكلم ، فالمتكلم قبل أن ينطق شعر بالحاجة إلى الماء ، ولم تقتصر حاله على الشعور فقط ، وإنما قامت تلك الجملة ؛ أي : النسبة بين المفردتين ؛ أي : بين (اسقني) و(الماء) ، قامت في نفسه ، فكان قوله : (اسقني الماء) عبارة عنها ودليلاً عليها . وهٰذا الذي أشار إليه صاحب « مراقي السعود » بعد تعريفه للأمر بقوله :

هٰـذا الَّـذي حُـدَّ بِـهِ النَّفْسِـيُّ   ومـا عَلَيْـهِ دَلّ قُـلْ لَفْظِـيُّ

والمتعين أن نقول : إنه لا داعي إلىٰ مثل هٰذا التفصيل ، وإن الأمر هو أمر لفظي ، أما قبل أن يكون لفظياً . . فلا يمكن أن يوصف بشيء ، وهٰذا الذي عليه أكثر السلف ، وأن القرآن هو كلام الله جلَّ وعلا ، لا نفرق بين نفسي وغير نفسي ، بل نقول : كلام الله كما قال الإمام أحمد رحمه الله تعالى ، وبالتالي لا ندخل في متاهة الفرق بين الملفوظ والمسموع ، وبين القائم بالذات (النفس) وبين غيره .

إذاً ؛ فصيغة الأمر هي : (افعل) أو ما ينوب عنها من مصدر ، كقوله تعالىٰ ﴿فَضَرۡبَ ٱلرِّقَابِ﴾ ؛ أي : اضربوا الرقاب . وكقول أعشىٰ همدان :

عَلىٰ حينَ أَلهى الناسَ جُلُّ أَمورِهِم   فَنَدلاً زُرَيقُ المالَ نَدلَ الثَعالِبِ

وكذلك اسم الفعل كـ (آمين) بمعنى : استجب .

ومَـا بِمَعْنَـى افْعَـلْ كَـآمِيـنَ كَثُـرْ   وغَيْـرُه كَـوَيْ وهَيْهَـاتَ نَـزُرْ

كما قال ابن مالك في أسماء الأفعال من « الخلاصة » .

دلالة الأمر

اختلف العلماء فيها اختلافاً كثيراً :

ـ جمهور العلماء من المالكية والشافعية والحنابلة والحنفية والظاهرية ، قالوا : إن الأمر المتجرد عن القرائن يدل على الوجوب .[1]

ـ وقال المعتزلة : إن الأمر يدل على الندب ؛ لأنه أقل ما يدل عليه الطلب . قال أبو إسحاق في « اللمع » : (إنما نسب إليهم ذلك عن طريق قولهم في الحسن والقبح العقليين) .

ـ وقال بعضهم : إن الأمر يدل على القدر المشترك بين الوجوب والندب ، وهو الطلب ؛ لأنه لا يتمحض للوجوب ، ولا للندب .

ـ وقال بعض العلماء بالتوقف ، فلا نقول : إنه يدل على الوجوب ، ولا على الندب ؛ لأن دلالة الأمر مترددة ومترجحة بين كثير من المعاني ، فلا يمكن أن نجزم بمعنىٰ من هـٰذه المعاني ، فنقول بالوقف حتىٰ تبين الدلالة ، وحينئذٍ فالأمر عندهم مجمل يحتاج إلىٰ بيان ؛ أي : إلىٰ قرينة تبينه ، أو إلىٰ دليل خارجي ليضبط هـٰذه الدلالة .

ـ القول الخامس : فرق بين أن يكون الأمر صادراً من الله سبحانه وتعالى ، فيحمل على الوجوب ، أو أن يكون أمراً من النبي صلى الله عليه وسلم ، فيحمل على الندب ، إلاّ ما كان موافقاً لنص ، أو مبيناً لمجمل .

ونسب هـٰذا إلىٰ أبي بكر الأبهري المالكي ، وقد نسب إليه المازري القول بالندب .

هـٰذه خمسة مذاهب من أصل عشرة مذاهب ، اقتصرنا عليها في دلالة الأمر .

قال في « مراقي السعود » :

---

(١) الطوفي في « شرح مختصر الروضة » (٢/ ٣٦٥) ، الجصاص في « الفصول في الأصول » (٢/ ٨٥) .

وَ(افْعَلْ) لَدى الأَكْثَرِ لِلْوُجُوبِ   وقِيلَ للنَّدْبِ أَوِ المَطْلُوبِ
وقيلَ لِلوُجوبِ أَمْرُ الرَّبِ   وأَمْرُ مَنْ أَرْسَلَهُ للنَّدْبِ

دلالات الأمر الثانوية والأصلية

إن الأمر ـ بدون نزاع ـ يدل علىٰ معانٍ كثيرة :

ـ يدل على الطلب علىٰ سبيل الاستحقاق ، وهو الوجوب : ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ .

ـ كما يدل على الطلب علىٰ سبيل الاستحباب ، وهو الندب : ﴿ وَٱقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَٱغْضُضْ مِن صَوْتِكَ﴾ .

ـ ويدل على الإرشاد : وقد فرق الشوكاني في « إرشاد الفحول » عن بعضهم بين الندب والإرشاد، فقال: إن الندب لثواب الآخرة، والإرشاد لمنافع الدنيا[1] .

ـ ويدل على الإباحة : ﴿ كُلُواْ وَٱشْرَبُواْ مِن رِّزْقِ ٱللَّهِ﴾ .

ـ ويدل على التهديد : ﴿ كُلُواْ وَتَمَتَّعُواْ قَلِيلًا إِنَّكُم مُّجْرِمُونَ﴾ .

ـ ويدل على الإذلال والإهانة : ﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ وكقول الحطيئة :

دَعِ المَكارِمَ لا تَرحَل لِبُغيَتِها   وَاقعُد فَإِنَّكَ أَنتَ الطاعِمُ الكاسي

ـ ويدل على التيئيس : ﴿ فَٱصْبِرُوٓاْ أَوْ لَا تَصْبِرُواْ سَوَآءٌ عَلَيْكُمْ﴾ .

ـ ويدل على التكوين والتسخير : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ .

وهٰذه المعاني منتشرة في القرآن الكريم ، وفي أقوال العرب وأشعارهم ، فقد يتلفظ العربي بصيغة الأمر ليس آمراً بها ، ولا طالباً ، تارة علىٰ سبيل السخرية ، وتارة علىٰ سبيل التهديد . . . إلخ . حتىٰ أن السبكي قد أوصلها إلىٰ

---

(١) الشوكاني في « إرشاد الفحول » (ص٩٧) .

ستة وعشرين معنى ، تدل عليها (افعل) .

قال الجصاص الرازي الحنفي : (إن الأمر في هٰذه الحالات ليس أمراً قطعاً ، وإن كان قد ورد بصيغة الأمر)[1] .

معنىٰ ذلك : أنه إذا لم يكن للطلب . . فإنه لا يعتبر أمراً ، وكأن الجصاص بهٰذا يوافق على الإرادات الثلاث التي عند المعتزلة .

ما هو المعنى الذي يكون الأمر فيه ظاهراً ؟ هل يظهر في الوجوب ، أو هل يظهر في الندب ، أو هل يظهر في الطلب ؟

جمهور العلماء علىٰ أنه يظهر في الوجوب ، واستدلوا بأدلة بعضها لغوي ، وبعضها شرعي ، وبعضها عقلي ، ولهٰذا أخرجوا المسألة الآتية :

ما هو أصل الدلالة ؟ أي : ما هو المستند الذي تستند إليه دلالة الأمر في الوجوب ؟ **هل هو شرعي ، أو وضعي ، أو عقلي ؟**

توجد أدلة على اشتراك هٰذه الثلاثة لإفادة معنىٰ هو أقرب للوجوب ، بمعنى : أن الصيغة ليست حاسمة ولا واضحة في دلالته على الوجوب ، ولٰكن إذا تجرد من قرينة . . فلأن يدل على الوجوب أولىٰ من أن يدل علىٰ غيره ، خصوصاً إذا كان أمراً من الله تعالى .

أدلة من الشرع :

دلت الشريعة علىٰ دلالة الأمر على الوجوب ، فالله سبحانه وتعالىٰ قال لإبليس : ﴿ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴾ .

وقد وصف الله إبليس بالإباء والاستكبار : ﴿ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ لعدم امتثاله لذلك الأمر ، ومخالفة الأمر تسمى : عصياناً .

وقد حكى الله تعالىٰ عن موسىٰ أنه قال للخضر : ﴿ وَلَآ أَعْصِي لَكَ أَمْرًا ﴾ أي : لا أخالف أمرك .

---

(١) الجصاص في « الفصول » (٢/ ٧٩) .

والله سبحانه وتعالىٰ حذّر من مخالفة الأمر وتوعد عليها :

﴿ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ .

والوعيد بالفتنة والعذاب إنما يكون في مخالفة الواجب .

ومن السنّة قوله عليه الصلاة والسلام : « لولا أن أشق علىٰ أمّتي . . لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة » . فوجه الدليل منه : أنه لم يأمرهم ، واعتبر أنه لو أمرهم . . لكان ذلك واجباً عليهم .

وبالنسبة للوضع اللغوي :

فإنه دل علىٰ وجوب الأمر ؛ فقد قال دريد بن الصمة :

أَمَـرتُهُـمُ أَمـري بِمُنعَـرَجِ اللِّـوى ... فَلَم يَستَبينوا النُّصحَ إِلاّ ضُحى الغَدِ

فَلَمّا عَصوني كُنتُ مِنهُم وَقَد أَرى ... غِـوايَتَهُـم أَوْ أَنَّنـي غَيـرُ مُهتَـدي

سمىٰ عدم امتثالهم للأمر : عصياناً ؛ فهٰذا يدل علىٰ أن العرب تقول ذلك .

أما العقل :

فإنه يدل علىٰ قبح عدم امتثال العبد لسيده .

فكل هٰذه الأدلة تتضافر لتدل علىٰ وجوب الأمر .

وقد أشار إلىٰ هٰذا صاحب « مراقي السعود » في قوله :

ومُفْهِـمَ الـوُجُـوبِ يُـدْري الشَّـرْعُ ... أو الحِـجـا أوِ المُفـيـدُ الـوَضْـعُ

وبعضهم فرق بين فعل (أمر) وبين الأمر النحوي وهو (افعل) . وقالوا : إن (افعل) يدل على الوجوب ، وإن فعل (أمر) لا يدل عليه ، والحقيقة : أنه لا يوجد سند لهٰذا التفريق .

ثمرة الخلاف

ما الذي ترتب علىٰ ما ذكرناه من الترجح في دلالة الأمر بين الوجوب ، والندب ، والقدر المشترك وهو الطلب ، ودلالته علىٰ دلالات أخرى ؟

الجمهور ـ فيما بينهم ـ اختلفوا في جملة من الأوامر بعد اتفاقهم علىٰ أن الأمر في الجملة يدل على الوجوب ؛ فذهب بعضهم إلى الوجوب في جملة من الأوامر ، بينما ذهب بعضهم الآخر إلى الندب فيها .

مثال ذلك : اختلافهم في قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ ﴾ .

هل الكتابة واجبة ؛ أي : كتابة العبد إذا أراد أن يدفع مالاً حالاً أو مُنجَّماً ليصبح حراً ؟

فحكي القول بالوجوب : عن عمر رضي الله عنه ، وابن عباس رضي الله عنهما ، وهـٰذا ما ذهب إليه الطبري ، وأهل الظاهر ، وعكرمة ، ومسروق ، والضحاك بن مزاحم .

وذهب جمهور العلماء : إلىٰ أن الكتابة مستحبة وليست واجبة إذا طلبها المكاتب ؛ لأنه لا يجب عليه أن يبيعه لو طلب ذلك ، فهي نوع من بيعه لنفسه .

هـٰذا خلاف سببه صيغة الأمر ؛ فالجمهور جعلوه هنا للندب لما احتفَّ عندهم به من القرائن ، بينما جعله للوجوب من تقدم ذكرهم .

وإنما تجوز الكتابة عند الشافعي إذا كانت منجمة ؛ أي : مؤجلة ، يدفعها أقساطاً ، وأجاز أكثر أصحاب مالك الكتابة الحالة ، وسموها قطاعة ، وهو مذهب أبي حنيفة .

واختلف في قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ ﴾ هل كتابة الدين واجبة أو ليست واجبة ؟

فالطبري ـ مرة أخرى ـ يقول بوجوب كتابة الدين ، وبعض أهل الظاهر .

بينما قال الجمهور : إن كتابة الدين ليست بواجبة ؛ لأنه يجوز له أن يهب دينه لمن هو عليه ، أو يسقطه عنه ، والكتابة إنما هي توثيق للدين ، فإذا لم يجب

أصلها ـ وهو اقتضاء الدين ـ فكذلك هي ليست واجبة .

واختلف أيضاً في قوله تعالى : ﴿ لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا۟ لَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَـٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ .

ذهب الجمهور : إلىٰ وجوب المتعة للمطلقة قبل البناء .

وذهب الإمام مالك والقاضي شريح : إلىٰ أن ذلك ليس واجباً ، وإنما هو مندوب ومستحب ، بدليل قوله تعالى : ﴿ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ و﴿ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ وفما كان واجباً . لا يكون حقاً علىٰ فئة معينة ، وإنما هو واجب على الجميع ، فدلَّت هـٰذه القرينة علىٰ أن المتعة ـ عندهم ـ مستحبة فقط ، وليست واجبة .

أجاب الجمهور : بأن قوله تعالى : ﴿ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ و﴿ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ من باب التأكيد على الوجوب .

مثال آخر : يأمر النبي صلى الله عليه وسلم « بالاستجمار بثلاثة أحجار » . فالشافعية والحنابلة تمسكوا بهـٰذا الأمر ، وقالوا : إنه لا يجزئ ما دون ذلك .

المالكية قالوا : إن هـٰذا الأمر يراد به الإنقاء ، فلو استنقىٰ بحجر واحد . . لكفىٰ ذلك ، وكذلك لو استنقىٰ بحجرين ، وقالوا : إن الأمر بثلاثة أحجار إنما هو من باب الاستحباب ؛ ليكون وتراً ، وليس ذلك واجباً .

واحتج من قال بالوجوب بأن هـٰذا الحديث أمر ، والأمر يدل على الوجوب ، وهـٰذه عبارة ابن قدامة في « المغني » .

واستدلوا بأدلة أخرى ، منها : نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن ما دون هـٰذا العدد ، وقالوا : إن النهي هنا اجتمع بالأمر .

أما المالكية : فقالوا : إن هـٰذا النوع من المسائل عادة ما يبنىٰ على الندب والاستحباب ؛ لأن المطلوب هو إنقاء المحل من النجاسة .

كذلك اختلفوا في وجوب الوليمة في قول النبي صلى الله عليه وسلم لعبد

الرحمـٰن بن عوف : « أولِمْ ولو بشاة »[1] فهل هـٰذا الأمر للاستحباب أو للوجوب ؟

الجمهور : علىٰ أنه للاستحباب ؛ لأن النكاح مناسبة للتبسط ولدعوة الإخوان ، فكان سياق هـٰذا الأمر دالاً علىٰ أنه للاستحباب ، وليس للوجوب .

بعض الشافعية : علىٰ أن الأمر هنا للوجوب ، وقالوا : إن الإجابة إلى الوليمة واجبة ، فإذا كانت الإجابة واجبة . . فمعناه : أن الأمر الذي ورد بها هو أيضاً للوجوب . ورد عليهم الجمهور : بأن هـٰذا لا يدل على الوجوب ، فرد السلام ـ مثلاً ـ واجب ، مع أن البدء به ليس بواجب .

كذلك اختلفوا في قوله صلى الله عليه وسلم : « إذا استيقظ أحدكم . . فليغسل يده » .

فذهب الإمام أحمد : إلى الوجوب في غسل الكفين من نوم الليل ، وذهب الظاهرية إلىٰ وجوبه من كل نوم ؛ ليلاً كان أو نهاراً .

وذهب مالك والشافعي وأصحاب الرأي إلىٰ عدم الوجوب ، وقالوا : إنه من باب الاستحباب فقط .

وهنا نرىٰ أن دلالة الأمر هي المرجع الوحيد في هـٰذه المسألة .

الخلاف في دلالة الأمر الوارد في حديث الحوالة ، ولفظه : « مطل الغني ظلم ، فإذا أتبع أحدكم علىٰ مليٍّ . . فليتبع » . رواه الشيخان .

وفي رواية أحمد في « المسند » بدلاً من (فليتبع) (فليحتل) . والمراد منهما متحد ، ولو اختلفا في أصل المعنى .

ففي هـٰذا الحديث أمر للمحال بقبول الإحالة ، عبر عنه بلفظ : (فليحتل) ؛ أي : ليقبل الحوالة ، أو (ليتبع) : ليقبل أن يكون تابعاً لمن عليه الدين ، وهو المحال عليه .

---

(١) رواه البخاري في كتاب النكاح (٥١٥٥) ، ومسلم في كتاب النكاح ، (١٤٢٧) .

ذهب الجمهور إلىٰ أن هـٰذا الأمر للندب كما يقول المازري ، فلا يجب على المحال أن يقبل الإحالة .

ولما سأل ابن وهب مالكاً عن ذلك . . قال : هـٰذا أمر ترغيب ، وليس بإلزام .

وذهب داوود بن علي إلىٰ أن الأمر هنا للوجوب ، وعن أحمد روايتان ، والمشهور أن رضا المحتال ليس شرطاً ، فقد جعل الأمر للوجوب كداوود ، وهي من مفردات أحمد .

أما المالكية والشافعية والحنفية : فاشترطوا رضا المحتال ؛ لأن الأمر عندهم للندب .

وهـٰذا يدل بالاستقراء علىٰ أن الظاهرية والحنابلة أكثر الفقهاء تمسكاً بدلالة الأمر المجرد على الوجوب .

وقد انفرد الحنفية بوجوب رضا المحال عليه .

كل هـٰذه المسائل المختلف فيها كان منشؤها الاختلاف بين الفقهاء حول دلالة الأمر .

مسألة : دلالة الأمر بعد النهي أو السؤال :

اختلف العلماء في دلالة الأمر بعد النهي علىٰ خمسة أقوال :

ـ أن الأمر بعد النهي يدل على الوجوب . قال بهـٰذا قدامىٰ أصحاب مالك[1] .

ـ الأمر بعد النهي يدل على الإباحة[2] . قال بهـٰذا الإمام مالك والحنابلة .

ـ الأمر بعد النهي إذا كان النهي معلقاً علىٰ سبب . . دل الأمر بعده على الإباحة ، وإلا . . فلا .

---

(١) الطوفي في « شرح مختصر الروضة » (٢/ ٣٧١) .
(٢) الباجي في « الإحكام » (ص٨٧) .

فهٰذا القول فيه تفصيل وتفريق بين النهي المعلق علىٰ سبب ، وبين النهي غير المعلق علىٰ سبب .

ـ الأمر بعد النهي يرد الشيء إلىٰ ما كان عليه قبل النهي .

ـ القول الخامس : التوقف عن إثبات حكم له ، ويرجع إلى القرائن .

سبب هٰذا الخلاف : هو أننا وجدنا الأمر ـ في تلك الحالة ـ تارة للوجوب وتارة للإباحة :

فالله سبحانه وتعالىٰ يقول : ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟ ﴾ ، ويقول : ﴿ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ ۖ فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ﴾ ، ويقول : ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ ويقول تعالى : ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ .

وبعض الأصوليين أضاف إليه الأمر بعد السؤال ، مثال ذلك قوله تعالى : ﴿ فَكُلُوا۟ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ ﴾ فهٰذا جواب لسؤال : ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْ ﴾ .

ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن الصلاة في مرابض الغنم قال : « نعم » أي : صلِّ[(١)] .

إذاً ؛ فنحن أمام أمر بعد نهي في مساقات مختلفة ، فتارة نجده دالاً على الوجوب ، وتارة على الإباحة ، إلاّ أن قول المفصلين قد يكون أقرب إلى الصواب .

وهو القول الثالث في أنه إذا كان النهي معلقاً علىٰ سبب . . فالأكثر يرىٰ أنه بزوال ذلك السبب ، ومجيء أمر بعده . . يدل على الإباحة . مثال ذلك : ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ فالنهي هنا جاء معلقاً ؛ أي : بسبب حالة

---

(١) رواه مسلم في كتاب الحيض (٣٦٠) .

وهي الصلاة ، وبالتالي فالأمر يدل على الإباحة .

وقوله صلى الله عليه وسلم : « إنما نهيتكم عن إدخار لحوم الأضاحي من أجل الدّافة ، فادخروا » فالأمر بالإدخار هنا للإباحة ؛ لأن النهي كان معلقاً علىٰ سبب .

وكذلك القول الرابع ، فهو جيد ، إذ أن الأمر بعد النهي يرد الشيء إلىٰ ما كان عليه ، فالشيء إذا كان مباحاً . . فإنه يرده إلى الإباحة ، وكذلك إذا كان واجباً . . فإنه يرده إلى الوجوب مثال ذلك : ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ ، كان القتال واجباً ، ثم حرّم في الأشهر التي حرم فيها القتال ، فلما انسلخت تلك الأشهر وانقضت . . رجع الحكم إلىٰ ما كان عليه من الوجوب .

مسألة : دلالة الأمر على الفور :

الفور : هو فعل الشيء فوراً ، من : فارت القدر فوراً وفوراناً ، إذا غلت ؛ أي : أن تفعل الأمر قبل أن يمضي وقت يمكن فيه فعله .

والفور : هو فعل المأمور به عقيب الأمر مباشرة .

والتراخي : هو تأخير فعل المأمور به عن الأمر بعد انقضاء زمن يمكن أن يفعل فيه فصاعداً .

فهل يدل الأمر على الفور أو على التراخي ؟

اختلف الفقهاء في هـٰذه المسألة :

فذهب المالكية والحنابلة : إلىٰ أن الأمر للفور ، بدليل قوله تعالى : ﴿ وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ﴾ ، ﴿سَابِقُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ فالمسارعة والمسابقة في الآيتين تدل على الفور .

وممن قال بالفور : أبو حامد المروزي ، وأبو بكر الصيرفي ، وأبو بكر الدقاق من الشافعية ، والكرخي من الحنفية[1] .

---

(١) الجصاص في « الفصول » (٢/ ١٠٤) .

وذهب الشافعية إلىٰ أن الأمر يدل على التراخي ، واختاره الغزالي ، والآمدي ، والقاضي أبو بكر الباقلاني ، وابن الحاجب ، وأكثر الحنفية ، وحكاه ابن خويز منداد عن المغاربة من أصحاب مالك .

ويظهر هـٰذا الخلاف واضحاً جلياً في الحج :

فالمالكية والحنابلة : علىٰ أن الحج يجب فوراً .

والشافعية : يجوز عندهم تأخير الحج ، وكذلك المغاربة من أصحاب مالك ، حكاه ابن خويز منداد .

وقال بعضهم : إنه يدل علىٰ ماهية بدون ارتباط بزمان .

استدل الشافعية : بأن الحج فرض على النبي صلى الله عليه وسلم سنة خمس ، والنبي صلى الله عليه وسلم لم يحج إلا سنة عشر ؛ لأن وفادة ضمام بن ثعلبة كانت سنة خمس ، حيث علمه عليه الصلاة والسلام فرائض الإسلام ، ومنها الحج ، كما ذكر ابن سعد في « الطبقات » .

ولهـٰذا قال الشافعية : لو كان الوجوب على الفور . . لاعتذر النبي صلى الله عليه وسلم عن تأخير الحج .

* * *

النهي

تعريف النهي :

لغة : مصدر نهى ، إذا منع ، ومنه قوله تعالى : ﴿ لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُوا۟ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ﴾ .

فمعناه : المنع في اللغة ، ومنه النَّهي والتَّنهية بكسرهما وبفتح الأول : المكان الذي ينتهي إليه الماء فيحبسه ، ويمنعه من الجريان .

واصطلاحاً : اللفظ الدال على اقتضاء الترك بطلب جازم علىٰ جهة الاستعلاء . كما في « مختصر الروضة » .

التوضيح :

الاقتضاء : هو الطلب ، ويجب أن يكون جازماً لا تردد فيه ، إلاّ أن النهي يكون لمعانٍ أخرى :

فقد يخرج عن الطلب الجازم إلى الإرشاد : لا تأكل بشمالك .

ويكون كذلك للدعاء : ﴿ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ ﴾ .

ويكون للتيئيس : ﴿ لَا تَعْتَذِرُوا۟ ٱلْيَوْمَ ۖ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ .

ويكون للتحقير ، تحقير متعلق النهي ؛ كقول المتنبي :

لا تَشتَرِ العَبدَ إلاّ وَالعَصا مَعَهُ   إِنَّ العَبيدَ لأَنجاسٌ مَناكيدُ

صيغة النهي

صيغة النهي : (لا تفعل) وهٰذه (لا) ناهية ؛ لأنها إذا دخلت على الفعل يكون مجزوماً بها ، بخلاف لا النافية .

وقد تكون (لا) النافية من باب النفي الذي يقوم مقام النهي ؛ كما في قوله تعالى : ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا﴾ علىٰ قراءة الرفع .

دلالة النهي

اختلف العلماء في دلالة النهي :

١ ـ فذهب الجمهور إلىٰ أنه يدل على التحريم ، واستدلوا بأدلة من اللغة ، والشرع ، والعقل .

أما من اللغة : فإن اللغة العربية قد وضعت النهي للمنع ، فإذا قال العربي : (لا تفعل) . . فمعناه : أنه يمنعك عن ذلك الفعل .

أما من الشرع : فقد قال الله سبحانه وتعالى : ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾ ، والنبي صلى الله عليه وسلم يقول : « ما نهيتكم عنه فاجتنبوه »[1] ، فالاجتناب والانتهاء يدلان ـ كذلك ـ علىٰ أنَّ المنهي عنه لا يجوز تناوله .

كذلك استدلوا : بكون الأمر للوجوب ، فيتعين أن يكون النهي للحرمة ، فهي التي تقابل الوجوب ؛ لأن كل نهي يقتضي أمراً ، وكل أمر يقتضي نهياً ، علىٰ خلاف بين العلماء .

٢ ـ قال بعضهم : إنه يدل على الكراهة ، وحجتهم : أن الكراهة هي الحد الأدنى الذي يتحقق به النهي ، وبالتالي فهو حقيقة فيها ، ومجاز فيما سواها .

٣ ـ وقال قوم : إنه يدل على القدر المشترك بين الكراهة وبين التحريم ؛ لأنه لا يتمحض لأحدهما . وقد أشار إلىٰ هـٰذا صاحب « مراقي السعود » ، فقال :

والنَّهْيُ للتَّحْرِيمِ جَزْماً وافْتَرَقْ   لِلْكُرْهِ والشِّركَةِ والقَدْرِ الفِرقْ

---

(١) رواه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة (٧٢٨٨) ، واللفظ لمسلم في كتاب الفضائل (١٣٣٧) .

٤ ـ وقال بعضهم : بالتوقف ؛ لأنه لا يترجح في وجه منها .

وذكر الطوفي في « شرح المختصر » قولاً بالإباحة[١] . ولـٰكن هـٰذا القول لا يظهر ، فكيف يكون النهي للإباحة ؟! ولعله خطأ مطبعي .

دلالة النهي على الفور والتكرار :

إن النهي يدل على الفور ؛ لأنه يطلب الكف ، والكف يكون فوراً ، وحكىٰ أبو إسحاق الإسفرائيني الإجماع علىٰ ذلك .

كما يدل على التكرار أيضاً ؛ لأنه إذا لم يدل على التكرار . . (فإنه لا يوجد عاصٍ) ـ حسب عبارة الطوفي ـ لأنه بترك المنهي لحظة يكون ممتثلاً . هـٰذا إذا لم يكن النهي معلقاً بزمن ، أو مشروطاً بشرط .

ما هو الأثر الذي يحدثه النهي ؟

إما أن يكون الشيء المنهي عنه محسوساً قبل ورود الشرع . . فحينئذٍ تترتب عليه العقوبة في الآخرة إن لم يعف الله عنه ، وكذلك يترتب عليه الحد أو التعزير .

وهـٰذا في الأمور المعروفة قبل ورود الشرع ؛ كالزنا ، والسرقة ، والقتل .

أما إذا ورد النهي عن أشياء لم تكن معروفة قبل ورود الشرع ؛ بمعنى : أن ماهيتها تحددت بالشريعة ؛ كالبيع ، والنكاح ، والصلاة ، فهي وإن كانت معروفة من قبل الشرع إلاّ أن الشرع حدد معالمها ، ووضع شروطها وضوابطها ، فأصبحت عقوداً شرعية أو عبادات .

فإذا ورد النهي علىٰ هـٰذه العقود . . فما هو الأثر الذي يتركه ؟

ذهب جمهور العلماء إلىٰ أن النهي يدل علىٰ بطلان المنهي عنه ؛ أي : يدل على انعدام العقد ؛ لأنه بصحة العقد يكون الأثر ، وبفساده ينعدم ذلك الأثر ، كما قال في « مراقي السعود » :

---

(١) الطوفي في « شرح مختصر الروضة » (٢/٤٤٣) .

بِصِحَّـــةِ العَقْـــدِ يَكُـــونُ الأَثَـــرُ وفـي الفَسـادِ عَكْسُ هـٰذا يُـؤْثَـرُ

وذهب الإمام أبو حنيفة ومحمد بن الحسن إلىٰ أن النهي لا يبطل الماهية ، بل يدل علىٰ صحة العقد ، وقالا : إن النهي إذا ورد علىٰ عقد . . دلّ علىٰ أن العقد موجود ؛ لأن الماهية لو لم تكن موجودة . . ما وقع عنها نهي ؛ لأنك لا تنهىٰ عن معدوم ، وبالتالي علمنا أن مرتكب النهي يأثم ، ولـٰكن لا نقول : إن الماهية بطلت ، فالإثم حاصل ، والماهية باقية .

أثر هـٰذا الخلاف :

أثر هـٰذا الخلاف : أن العقد الفاسد عند أبي حنيفة يجوز التصرف في المعقود عليه ، بينما لا يجوز له عند الجمهور أن يتصرف في عين مبيعه بيعاً فاسداً علىٰ تفصيل في ذلك عند الجمهور ؛ فالشافعي وأحمد : طردا مذهبيهما ؛ بمعنى : أنهما سارا علىٰ وتيرة واحدة ، فلم يفرقا بين نهي ونهي .

أما الإمام مالك : فإنه توسط وفصّل ، فلم يطرد مذهبه ، بل قال : إن النهي يدل على البطلان ، ولـٰكن إذا وقع تصرف أو تغير في ذات المبيع بيعاً فاسداً مختلفاً فيه ؛ بحوالة سوق ، أو تلف ، أو انتقال الحق للغير . . فإنه يصحح العقد .

فنجد أن الإمام مالكاً قد راعى الخلاف في هـٰذه المسألة ، وقد أشار إلىٰ ذلك في « مراقي السعود » :

وجَـاءَ فِـي الصَّحيـحِ للفَسَـادِ إنْ لَـمْ يَجي الـدَّلِيـلُ للسَّـدَادِ
بِعَـدمِ النَّفْـعِ وزَيْـدِ الخَلَـلِ فَمُلْـكُ مَـا بِيـعَ عَـلَيْـهِ يَنْجَلـي
إذا تَغيَّـرَ بِسُـوقٍ أَوْ بَـدَنْ أَوْ حَـقُّ غَيْـرِهِ بِـهِ قَـدِ اقْتَـرَنْ

وأشار إلىٰ قول الإمام أبي حنيفة فقال :

وبَـثَّ لِلصِّحَّـةِ فـي المَـدارِسِ مُعَلِّـلاً بِـالنَّهـي حَبْـرُ فَـارِسِ

أمثلة علىٰ ذلك :

(نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر) رواه مسلم ، وما وقع في « القبس » لأبي بكر بن العربي : أن هـٰذا الحديث ليس صحيحاً ، لـٰكن معناه صحيح للشواهد[1] . . فذلك لا يستقيم ، والحديث رواه أبو هريرة ، وأخرجه بالإضافة إلىٰ مسلم : أبو داوود ، والنسائي ، والدارمي ، وابن ماجه ، وأحمد .

بيع الغرر : هو بيع يغر فيه البائع المشتري ؛ لأن ظاهر السلعة لا يوافق باطنها ، أو لأن فيه جهالة .

عند الجمهور : يقضي النهي على الماهية بالبطلان ، فإذا باع بيع غرر . . فإن البيع باطل ، ويرد السلعة إلىٰ صاحبها ، ويرد البائع الثمن .

نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن المتعة ، والمتعة : هي أن يتزوج الرجل امرأة إلىٰ أجل .

فهـٰذا النهي يدل على الفساد قطعاً ، وبالتالي فنكاح المتعة هو نكاح باطل .

النهي عن نكاح الشغار :

الشغار : نكاح كانوا يفعلونه في الجاهلية ، فيقول الرجل : زوجني وليتك علىٰ أن أزوجك وليتي بدون مهر بينهما ، وهو صريح الشغار .

هنا اختلف العلماء ، فذهب أبو حنيفة وأحمد إلىٰ أن هـٰذا النكاح يصحح بفرض صداق المثل ، كما لو عقدا علىٰ خمر .

وذهب الشافعي إلىٰ أنه إن كان فيه صداق . . صح ، وإن لم يكن فيه صداق . . لا يصح .

وذهب مالك إلىٰ بطلانه مطلقاً ، دخل بها أولم يدخل في صريح الشغار ، وقبل الدخول في شغار الوجه ، وهو ما ذكر فيه مهر .

---

(١) ابن العربي في « القبس » (٢/ ٧٧٩) .

نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن النجش ، قال : « لا تناجشوا » ، والنجش : هو الزيادة يزيدها شخص غير المشتري ليغر بها المشتري .

ونهى النبي صلى الله عليه وسلم عن تلقي الركبان ، ونهىٰ عن بيع الحاضر للبادي .

في هٰذه الأنواع الثلاثة من منهيات البيوع اختلف الجمهور في بطلان العقد وعدمه ، فبالنسبة للنجش : صحح الجمهور بيع النجش ؛ لأن الناجش ليس طرفاً في العقد ، بل هو شخص خارج عن المتعاقدين ، علىٰ تفصيل في كتب الفروع ، مؤداه : أن للمشتري الخيار في الرد والتمسك بالسلعة بثمنها عند الحنفية ، ولا خيار له في الأصح عند الشافعية . وله الخيار في الفسخ أو الإمضاء في غبن لم تجر العادة بمثله عند الحنابلة .

وللمشتري رد المبيع إذا كان البائع عالماً بما فعله الناجش عند مالك ، قال خليل : (وكالنجش ؛ يزيد ليغرّ ، فللمشتري رده ، وإن فات . . فالقيمة) . أما إذا لم يعلم . . فإن البيع صحيح .

وقالوا في تلقي السلع : غير جائز ، ولٰكن العقد صحيح ؛ لأن الرسول صلى الله عليه وسلم قد أعطاه الخيار إذا هبط السوق ، فدل علىٰ صحة العقد .

أما بيع الحاضر للبادي : فهو صحيح عند الشافعي ، وعند أبي حنيفة ، وفي رواية عن أحمد ، وفي الرواية المعتمدة عنده : يفسخ كمالك .

لهٰذا ؛ فالعلة في تصحيح هٰذه العقود : تارة مع الخيار ، وتارة بدونه أن النهي لم يرد على الماهية ، بل هو لمعنىً في غير المنهي عنه .

ومن هنا نستخلص قولاً بالتفصيل فنقول :

إن النهي يبطل : إذا كان منصباً على الماهية ، أو علىٰ شرط ملازم لها ، أو وصف لازم لها .

وإذا كان النهي لوصف عارض ، ونحو ذلك : فإنه لا يبطل العقد .

وإلىٰ هـٰذا يشير القاضي أبو بكر بن العربي في تأليفه « المحصول في أصول الفقه » وهو يحرر مذهب مالك في هـٰذه المسألة حيث يقول :

(فأما النهي عن الشيء : فهل يدل علىٰ فساد المنهي عنه ؟ فهي مسألة حسنة اختلف العلماء فيها :

فقال قائلون : النهي عن الشيء يدل علىٰ فساده ، وعدم الاعتداد به شرعاً .

وقال آخرون : لا يدل علىٰ فساده .

وأرباب الأصول من المالكية جهلوا مذهب مالك رحمه الله ؛ فقالوا : إن له قولين ، حسبما تقدم تفسيره .

والصحيح من مذهبه أن النهي علىٰ قسمين :

نهي يكون لمعنىً في المنهي عنه .

ونهي يكون لمعنىً في غيره .

فإن كان لمعنىً في المنهي عنه . . دلَّ علىٰ فساده ، وإن كان لمعنىً في غير المنهي عنه . . فذلك يختلف ، إلا أن الأغلب فيه أنه لا يدل على الفساد)[1] .

هـٰذا بالنسبة للمعاملات التي فيها حقوق الله تعالىٰ وحقوق الناس .

أما النهي الوارد على العبادة :

١ ـ فقد يكون خاصاً بها ؛ كالنهي عن الصلاة بلا وضوء ، فهـٰذا شرط من شروط العبادة ، وهو خاص بهـٰذه العبادة ، فهـٰذا النهي يبطل العبادة ، ولا شك في ذلك .

٢ ـ قد يتعلق بالعبادة ولا يبطلها ؛ لأنه لمعنىً في غيرها مثل : « لا يصلين أحدكم العصر إلاّ في بني قريظة » .

---

(١) المحصول (١/ ٧١) .

فهو نهي عن الصلاة قبل وصول إلىٰ مكان معين ، وقد أخر بعض الصحابة العصر حتىٰ فات وقتها ليصليها في بني قريظة ، وصلاها بعضهم في وقتها قبل الوصول إلىٰ بني قريظة ، فما لام النبي صلى الله عليه وسلم من عمل بالنص ، كما أنه لم يلم من أعمل التأويل ، وذلك يدل علىٰ فتح باب الاجتهاد .

٣ ـ النهي الذي يرد على العبادة وهو منفك عنها :

اختلف العلماء فيه ، كالصلاة في مكان مغصوب ، والصلاة بلباس الحرير ، أو حال التختم بالذهب بالنسبة للرجل .

ـ ذهب الجمهور إلىٰ أن هـٰذا النهي لا يبطل العبادة .

ـ ذهب الإمام أحمد ومالك في رواية عنه : أنه يبطل ، ويوجب قضاء العبادة ، ولـٰكن المشهور في مذهب مالك : أن المعصية المنفكة لا تبطل العبادة .

ولهـٰذا قال بعضهم :

وصحت اْن سَرَقَ أو مُحَرمَا ... نَظَرَ أو لبسه وأثما

وقد أجمل الأقوال في هـٰذه المسألة صاحب « مراقي السعود » فقال :

وإِنْ يَكُ الأَمْرُ عَنِ النَّهْيِ انْفَصَلْ ... فالفِعْلُ بالصِّحَّةِ لا الأَجْرِ اتَّصَلْ
وذا إِلى الجُمْهورِ ذُو انْتِسابِ ... وقيلَ بالأَجْرِ معَ الْعِقابِ
وقد رُوي البُطْلانُ والقَضَاءُ ... وقيلَ ذا فَقَطْ لـه انْتِفَاءُ

٤ ـ وهـٰذا قول رابع وهو : أن صلاته باطلة ولا يقضيها ، وهو قول أبي بكر الباقلاني من المالكية ، والفخر الرازي من الشافعية ، وهـٰذا قول شاذ وغريب .

فالذين قالوا بالبطلان والقضاء ، قالوا : إن الشيء لا يمكن أن يكون مأموراً به ومنهياً عنه في نفس الوقت .

وقال آخرون : هـٰذا النهي منفك ؛ أي : أنه ليس وارداً على الصلاة ، وإنما هو نهي عام .

ولـٰكن الذي يظهر أن انفكاك الجهة كاف في صحة العبادة ، وهـٰذه الصحة معناها : سقوط القضاء والاقتضاء ، فمن اغتاب في رمضان. . فإنه لا يفسد صيامه ، وإنما يسقط الأجر ، والصيام صحيح .

مسألة الإجزاء والقبول :

هـٰذان اللفظان يستعملهما الشارع ، فالنبي صلى الله عليه وسلم يستعمل هاتين الكلمتين (لا تجزىء) أو (لا يقبل) ، فعلىٰ أي شيء تدلان ؟

في الحديث « لا تجزىء صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن » ، « تجزئك ، ولا تجزىء أحداً بعدك ـ حديث أبي بردة ـ » ، « لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتىٰ يتوضأ »(١) ، « من شرب خمراً لا يقبل الله منه صلاة أربعين صباحاً »(٢) .

تعرض الأصوليون لهـٰذه الكلمات ، وعلىٰ أي شيء تدل :

فقالوا : إنها تدل مرة على البطلان ، وقد تدل على الصحة .

ولهـٰذا قال في « مراقي السعود » :

ٱلاجْـزاءُ والقَبـولُ حَيْـثُ نُفِيـا لِصِحَّـةٍ وضِـدِّهـا قَـدْ رُويـا

مثال ذلك : قولهصلى الله عليه وسلم : « لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتىٰ يتوضأ » ، فإنه يدل على البطلان .

عكسه قوله صلى الله عليه وسلم : « من جاء عرافاً ، فسأله عن شيء ، فصدقه . . لا يقبل الله منه صلاة أربعين يوماً »(٣) . هنا قالوا : تصح صلاته ، ولـٰكنها غير مقبولة ؛ لأن الإثم والأجر تساقطا .

---

(١) « لا يقبل الله صلاة من أحدث حتىٰ يتوضأ » البخاري ، ومسلم ، وأبو داوود ، والترمذي ، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه « الهداية » (١/ ٩٥) .

(٢) رواه ابن حبان ، والحاكم ، وصححه وقال: (إنه علىٰ شرط الشيخين) .

(٣) رواه مسلم في كتاب السلام (٢٢٣٠) .

كذلك الإجزاء أيضاً يختلف فيه ، فالصلاة التي لا يقرأ فيها بأم القرآن لا تجزىء ؛ أي : لا تصح ، علىٰ خلاف بين أن يكون مأموماً فتصح علىٰ مذهب الجمهور ، خلافاً للشافعي ، أو إماماً أو فذاً فلا تجزىء علىٰ خلاف حيث قرأ بها في جل صلاته ، يراجع في كتب الفروع .

والإجزاء : كون الشيء مجزئاً ، ويكون عبارة عن الصحة والقبول .

النهي بعد الأمر

يدل على التحريم ، وحكىٰ عليه أبو إسحاق الإسفراييني الإجماع ، وتوقف فيه إمام الحرمين .

هٰذه جملة من المسائل التي تتعلق بدلالة النهي .

* * *

العام

تعريف العام :

لغة : اسم فاعل من عمَّ الشيء يعمُّ ، فهو عام ، شمل وانتشر ، فهو الشمول والانتشار .

ويستعمل في المحسوسات كما يستعمل في المعنويات ، تقول : عمَّ المطر ، وعمَّ الخصب ، وعمَّ الخير ، وعمَّت البركة .

مثل له الشيخ سيدي محمد في نظمه لورقات إمام الحرمين بقوله :

نحو عَممْتُ بالعَطا ذَا والفتَى　　والناسَ أَجمَعِينَ فَاقْفُ المُثْبَتا

واصطلاحاً : لفظ يستغرق الصالح له دفعة واحدة بلا حصر .

هٰذا تعريف ابن السبكي ، وهو أشمل التعريفات ، وعرفه في « مراقي السعود » فقال :

ما استَغْرَقَ الصَّالِحَ دَفْعَةً بلا　　حَصْرٍ مِن اللَّفْظِ كَعَشْرٍ مَثَلا

توضيح التعريف :

لفظ يستغرق الصالح ، أي : يستغرق ما يصلح له ، ويتناوله تناولاً كاملاً شاملاً ، والصالح له هنا : هو صلوح الدلالة ، لا صلوح الإرادة .

دفعة واحدة ؛ أي : مرة واحدة ، فلا يتناوله علىٰ سبيل البدل ، وإنما يتناوله مرة واحدة .

بلا حصر ؛ أي : أن دلالته ليست منحصرة .

أمثلة :

(جاء الناس) : لفظ عام ؛ لأنه يتناول كل الناس مرة واحدة ، لا على سبيل البدل .

هناك ألفاظ قد تتناول أكثر من معنى ، ولكن على سبيل البدل ، وليس على سبيل الشمول والاستغراق .

مثاله : (القرء) : لفظ مشترك ، يتناول أكثر من معنى ، ولكن على سبيل البدل ؛ بمعنى : أنه إذا كان لهذا . . يستبعد الآخر .

أيضاً : (رجل) : هذا اللفظ يتناول كل رجل ، ولكنه لا يتناوله دفعة واحدة ، بل إذا عينت له واحداً . . فإنه يكتفي به عن غيره من الأفراد ، وهذه هي النكرة .

فنحن عندما نقول : (دفعة واحدة) أو (بحسب واحد) . . فإننا نستبعد المشترك ، ونستبعد النكرة .

ما معنى قولنا : (بلا حصر) ؟

معناه : أن هذا اللفظ ليس منحصر الدلالة ؛ بمعنى : أن دلالته لا تتوقف عند جملة من أفراده ، مثلاً : لو قلنا : (عشرة رجال) فهذا منحصر ، وبالتالي ليس هو من باب العام . أما لو قلنا : (الناس) ، (المسلمون) ، (الرجال) . . فهذا لا ينحصر ؛ لأن كل من يصلح أن يسمى رجلاً ، أو مسلماً ، أو من الناس . . فإنه يدخل في هذا العام .

فمعنى عدم الحصر : أن اللفظ ليس محصوراً بالوضع ، وإن كان محصوراً في الواقع ، وبالإرادة .

أنواع العام

هناك ستة أنواع للعام :

١ ـ **الجمع المحلى بأل الاستغراقية** ؛ أي : (أل) التي تدل على الاستغراق

وعلى الشمول ؛ لأن (أل) في اللغة العربية تكون لمعانٍ عدة : للشمول ، وللعهد ، ولبيان الحقيقة ، وتكون موصولة .

مثال (أل) الموصولة : قول الشاعر :

مِـنَ القَـوْمِ الـرَّسُـولُ اللهِ مِنْهُـمْ   لَهُـمْ دَانَـتْ رِقَـابُ بَنِـي مَعَـدٍّ

مثال (أل) لبيان الحقيقة : قولنا : التمرة خير من الرمانة ؛ أي : حقيقتها خير من حقيقة تلك .

مثال (أل) العهدية : جاء الطلبة ؛ أي : المعهودون والمعروفون عندك ، كقوله تعالى : ﴿ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ ﴾ ، وقوله ﴿ إِذْ هُمَا فِى ٱلْغَارِ ﴾ .

أما (أل) التي للاستغراق : فعلامتها أنها يمكن أن تخلفها (كل) ، وعلامتها أيضاً : أنها يستثنىٰ من مدخولها ، فإذا قلنا : جاء المسلمون . . فمعنىٰ ذلك : أن كل المسلمين جاؤوا .

يمكن أن يستثنىٰ من مدخولها ؛ كقوله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۞ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ ، استثنىٰ منها ، فمعناه : أنها مستغرقة ؛ لأن ما لا يستغرق لا يستثنىٰ منه . قال ابن بُونه في « الزيادات » :

وسَمِّهـا عَهْـدِيَّـةً إذا عُهِـدْ   مَـدلُـولُ مـا صَحِبَهـا وإن وُجِـدْ
سَـوَاء مَعْهُـود وكُـلٌّ خَلَفَـتْ   حَقّـاً فَبِـالشُّمُـولِ مُطلَقـاً وفَـتْ
فاسْتَثنِ مِن مَدْخُولِها ورجَّحوا   فِيمـا لَـه اللَّفـظَ ومَعْنـىً صَحَّحُـوا

إذاً ؛ فالجمع المحلىٰ بأل الاستغراقية هو للعموم ، سواء كان الجمع سالماً من التكسير ، أو جمع تكسير ، أو جمعاً لا واحد له من لفظه ـ حسب عبارة الطوفي ـ كالناس ، والحيوان ، والماء ، والتراب ، هٰذه أمثلته ، وسترىٰ ما فيها .

٢ ـ **اسم الجنس** : وأطلق بعضهم اسم الجنس على : لفظ يطلق علىٰ جماعة لا مفرد له من لفظه ؛ كالنساء مثلاً ، فإنه ليس لهٰذا الجمع مفرد من لفظه .

وأكثر النحاة يطلق عليه (اسم الجمع) ، ولـٰكن الأصوليين يسمونه (اسم جنس) .

والنحاة يفرقون بين الجمع ، واسم الجمع ، واسم الجنس .

ولا بد من التحقيق في هـٰذه المسألة والتفصيل ، فليس كل ما ليس له مفرد من لفظه جمعاً .

فاعلم أن الجمع في الاصطلاح : هو الاسم الدال علىٰ أكثر من اثنين ، فإن كان تكسيراً . . فلا بد فيه من تغيير ظاهر أو مقدر ؛ كصنو وصنوان ، وتخمة وتخم ، وأسد وأُسد ، وغلام وغلمان ، أو مقدر ؛ كفلك ، ودلاص ، وهجان ، وكناز ، وشمال ، وعفتان .

ولهـٰذا فإذا كان لهـٰذا الجمع مفرد من لفظه . . فهو جمع ، وإذا لم يكن له : فإن كان وزنه من أوزان الجموع ، أو غالب فيها . . فهو جمع ، ويقدر له واحد ؛ كعباديد ، وشماطيط ، فيقدر له فعليل ، أو فعلول ، أو فعلال ، وإن كان وزنه من غير أوزان الجموع . . فيسمىٰ بـ (اسم الجمع) ، وكذلك ما كان له واحد من لفظه لـٰكن وزنه مخالف لأوزان الجموع ، ويتفق مع مفرده في الوصف ، كركب وصحب ، فهـٰذا يسمىٰ أيضاً بـ (اسم الجمع) .

أما اسم الجنس : فهو ما تميز عن مفرده بنزع التاء التي في المفرد ، وغلب فيه التذكير ؛ كسحاب وسحابة ، وتمر وتمرة ، وكذلك ما ميز عن مفرده بنزع ياء النسب ، كروم ورومي ، وزنج وزنجي ، وعرب وعربي .

وقد أجمل ابن بُونه رحمه الله تعالىٰ هـٰذه المعاني في « زياداته » على ابن مالك بقوله :

فما عَلىٰ أَكْثَرَ مِنْ إثْنَيْنِ دَلْ ... ووَاحِداً مِنْ أصْلِ لَفْظٍ لَمْ يَنَلْ
فَذَاكَ جَمْعُ وَاحِدٍ يُقَدَّرُ ... إنْ كَانَ ذَا وَزْنٍ بِجَمْعٍ يَقْصُرُ
أَوْ غَالِبٍ فِيهِ وَإلاَّ فَهْوَ قَدْ ... سُمِّيَ باسْمِ الجَمْعِ فِيمَا قَدْ وَرَدْ
وإنْ يَكُن واحِدُهُ مُوَافِقَا ... فِي اللَّفْظِ دُونَ هَيْئَةٍ ووَافَقَا

دِلالَـةً فِـي عَطْـفِ مِثْلَيْـهِ عَلَيـهْ ... فَالْجَمْعُ إنْ لَمْ يَكُ مَنْسُوباً إلَيهْ
بِـلاَ تَغَيُّـرٍ بِـأنْ يَكُـونَ ذَا ... وَزْنٍ يُرَىٰ فِي الجَمْعِ فَاذْرِ المَأْخَذَا
وهْـوَ إذا فـي وَصْفِـهِ وَفـي خَبَرْ ... مُـوَافِقـاً لفَـرْدِه دُونَ حَـذَرْ
أوْ مِيزَ عَـن فَـرْدٍ بِنَـزْعِ يَا النَّسَبْ ... أَوْ تَـاءِ تَـانِيـثٍ وتَـذْكِيـرٌ غَلَـبْ
فَـاسْماً لِجمْعٍ أوْ لِجْنسٍ يُـدْعَـى ... إنْ كَـانَ هَكَـذا ولَيْـسَ جَمْعَـا

. . . إلىٰ آخره .

٣ ـ المبهم : وهو الموصولات ، وأدوات الاستفهام ، والشرط ، مثل :

من : تعم العاقل من المذكر والمؤنث ؛ كقوله تعالى : ﴿ وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ . . . ﴾ .

الذين : تعم العقلاء من الذكور ، وفروعُها .

ما : لغير العاقل ، في الاستفهام ، والشرط ، والوصل : ﴿ وَمَا تَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ ٱللَّهُ ﴾ فهٰذه شرطية .

أي : وتكون للعاقل ، وغير العاقل : ﴿ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾ .

كذلك أدوات الاستفهام كـ**أين** : للمكان ، و**متى** : للزمان .

كذلك : **أنَّى** : قد يستفهم بها عن الزمان ، وعن المكان ، وعن الكيفية ؛ كقوله تعالىٰ ﴿ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ﴾ .

يعني : من أين ، وقوله : ﴿ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ ﴾ ؛ أي : كيف شئتم ، قال ابن بونه :

ورادَفَـتْ أَنَّـىٰ لِكَيْـفَ ومَتَـى ... أيـنَ كمَـنْ أَنَّـىٰ خَلِيلـيَّ أَتَـى

٤ ـ الاسم المفرد إذا دخلت عليه (أل) التعريفية : كالسارق في قوله تعالى : ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ .

وقوله صلى الله عليه وسلم : « القاتل لا يرث »[1] ، « للفارس سهم وللفرس سهمان »[2] .

(أل) الاستغراقية للعموم ، تدخل على اللفظ المفرد ، سواء كان وصفاً أو مصدراً .

و(أل) لا تدخل على العلم ، وإذا دخلت عليه للمح الوصفية السابقة . . فإنها لا تفيد شيئاً ، كما قال ابن مالك :

وبَعْضُ الاعْلامِ عَلَيهِ دَخَلا ... لِلَمْحِ مَا قَدْ كَانَ عَنهُ نُقِلا

كالْفَضْلِ والحَارِثِ والنُّعْمَانِ ... فَذِكْرُ ذَا وحَذْفُهُ سِيَّانِ

٥ ـ ما أضيف إلىٰ معرف : كنكرة تضاف إلىٰ ضمير ، فإنها تعم . مثاله : قوله صلى الله عليه وسلم :« هو الطهور ماؤه والحل ميتته » أي : كل ماء البحر طاهر ، وكل ميتته حلال .

وكقوله تعالى : ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ﴾ أولادكم : أضيفت إلى المعرّف ، فعمّت .

وكقوله تعالى : ﴿ قُلْنَا ٱحْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ ﴾ ، فإن نوحاً عليه السلام فهم منها : أنه يحمل كل أهله ؛ لأنه دعى ابنه للركوب ، حتىٰ أخبر جلّ وعلا بخروجه من عموم الأهل ﴿ قَالَ يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ﴾ .

٦ ـ ما سوِّر بـ (كل) ، أو (الجميع) : مثاله : ﴿ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾ ﴿ لِكُلِّ ٱمْرِىٍٕ مِّنْهُم مَّا ٱكْتَسَبَ مِنَ ٱلْإِثْمِ ﴾ .

---

(١) رواه الترمذي في كتاب الفرائض (٢١٠٩) وقال عنه : (هذا حديث لا يصح ، لا يعرف إلا من هٰذا الوجه . .) وأخرجه ابن ماجه (٢٦٤٥) ، وقال عنه الألباني : (صحيح) « إرواء الغليل » (٦/١١٦) .

(٢) رواه البخاري في كتاب الجهاد والسير (٢٨٦٣) ، ومسلم في كتاب الجهاد والسير (١٧٦٢) .

دلالة العام

اختلف العلماء في دلالة العام ، هل يدل على الاستغراق ، أو لا يدل عليه ؟ علىٰ أربعة أقوال :

١ ـ جمهور العلماء من حنفية ومالكية وشافعية وحنابلة ، قالوا : إن العام يدل على الاستغراق ، وقالوا : إن العام يتناول جميع أفراده ، وإن ذلك هو الوضع اللغوي ، كما قال الجصاص .

٢ ـ وذهبت طائفة إلىٰ أن العام لا يتناول جميع أفراده ، وهـٰذه الفئة تسمى : بأهل الخصوص ؛ لأنها تخصص العام ، وقالت : إن العام إذا كان اسم جنس . . دلّ علىٰ واحد ، وإن كان جمعاً . . دلّ علىٰ ثلاثة ؛ لأن هـٰذا هو الحد المتحقق . ومن هـٰؤلاء : أبو عبدالله السرجي من الحنفية ، وأبو علي الجبائي من المعتزلة ، ومحمد بن المنتاب من المالكية ، ويسمون : بأهل الخصوص .

٣ ـ وذهبت طائفة إلى القول بالوقف حتىٰ نجد قرينة ، فهـٰذه القرينة هي التي ستبين دلالة العام ، وهو أحد القولين لأبي الحسن الأشعري ، كما نسبه إليه إمام الحرمين في « البرهان » .

٤ ـ وذهبت طائفة رابعة إلىٰ أنه يعم في الأوامر والنواهي دون الأخبار . وهـٰذا القول ذكره صاحب « التمهيد » أبو الخطاب الحنبلي[1] ، وذكره الآمدي أيضاً ، ولـٰكنهما لم يعزواه إلىٰ أحد .

ما هو دليل الجمهور ؟

استدل الجمهور : أولاً : بأن هـٰذا هو الوضع اللغوي ، ثم استدلوا بفهم الصحابة ، فقد كانوا يتجادلون ويتحاجون في العام ، لا يرد أحد منهم عموم اللفظ .

---

(١) أبو الخطاب الحنبلي في « التمهيد » (٢/ ٤٢) .

مثال ذلك : ما دار بين أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه ، وبعض الصحابة الآخرين ، والصحيح : أنه علي رضي الله عنه ، فقد سئل عثمان رضي الله عنه عن وطء الأختين بملك اليمين ، فقال : (أحلّتهما آية ، ومنعتهما آية ، وأنا لا أحب أن أصنعه) . فقال علي رضي الله عنه : (لو كان لي من الأمر شيء ، وأتيت بمن فعله . . لجعلته نكالاً) .

وجه الدليل : إن الاثنين استدلا بالعموم ، فالآية المحلة هي قوله تعالى : ﴿ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ﴾ ، وهو عام في جواز الوطء بملك اليمين ، أما الآية المحرمة : فهي قوله تعالى : ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ .

ومن ذلك : مجادلة الصحابة رضوان الله عليهم في عدة الحامل المتوفىٰ عنها زوجها ، فحكي عن علي رضي الله عنه أنه قال : (تعتد بأبعد الأجلين) ، وروى الترمذي هـٰذا القول عن ابن عباس رضي الله عنهما ، فالحامل فيها آيتان ؛ قوله تعالى : ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ۖ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾ ، وفيها قول الله جلَّ وعلا : ﴿ وَأُو۟لَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ .

وقد جادل أبو سلمة بن عبد الرحمـٰن بن عوف في هـٰذه المسألة ابن عباس وقال : (إنما تعتد بوضع الحمل) ، وقالت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها لأبي سلمة : (إنما أنت فروج رأى الديكة تصيح فصاح) . تؤدبه بذلك في نزاعه مع ابن عباس رضي الله عنهم .

وقال أبو هريرة رضي الله عنه : (أنا مع ابن أخي) أي : مع أبي سلمة ، وقالت أم سلمة : (عدتها وضع حملها) ، هـٰذه سبيعة الأسلمية ، توفي زوجها ، فما نشبت أن وضعت حملها ، فأمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن تتزوج ، فكان هـٰذا نصاً .

وقال ابن مسعود : (أباهل في هـٰذه المسألة علىٰ أن عدتها وضع الحمل) .

فالجدال الذي دار هنا بين الصحابة رضوان الله عليهم كان في عمومات من

القرآن ، فما رد أحد منهم عموماً ، بل إنما يحاول فقط أن يخصص هـٰذا العموم ، وهـٰذا يدل علىٰ أن الصحابة كانوا يقولون بالعموم .

مثال آخر : قيل لعبد الله بن عمر رضي الله عنهما : إن ابن الزبير يقول : لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان فقال : قضاء الله أولىٰ من قضاء ابن الزبير ، قال الله سبحانه وتعالى : ﴿ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾ ، فاستدل بعموم الرضاع علىٰ أن كل رضعة مهما كانت فإنها تحرم .

وهـٰذا ما ذهب إليه الإمام مالك رحمه الله تعالى .

وكأن ابن عمر رضي الله عنهما لم يسمع ، أو لم تثبت عنده تلك الأحاديث التي فيها أن الرضعة والرضعتين لا تحرمان .

وفي القرآن الكريم ما يدل على اعتبار العموم ، قال تعالى : ﴿ وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدۡرِهِۦٓ إِذۡ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٖ مِّن شَيۡءٖ﴾ والكلام في الآية عن اليهود .

فردَّ الله تعالىٰ عليهم بقوله : ﴿ قُلۡ مَنۡ أَنزَلَ ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِي جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورٗا وَهُدٗى لِّلنَّاسِۖ تَجۡعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبۡدُونَهَا وَتُخۡفُونَ كَثِيرٗاۖ وَعُلِّمۡتُم مَّا لَمۡ تَعۡلَمُوٓاْ أَنتُمۡ وَلَآ ءَابَآؤُكُمۡۖ قُلِ ٱللَّهُۖ ثُمَّ ذَرۡهُمۡ فِي خَوۡضِهِمۡ يَلۡعَبُونَ﴾ .

هنا ردَّ الله عليهم ، وبيَّنَ أنه قد أنزل كتاباً ، وقد أرسل رسولاً ، ولو لم يكن العام يعم كل أفراده . . لما كان لهـٰذه الإجابة معنى ، فـ (بشر) عام ، وكذلك (شيء) عام .

وأيضاً ذكر أهل السير : أن النبي صلى الله عليه وسلم عندما نزل عليه قول الله تعالى : ﴿ إِنَّكُمۡ وَمَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمۡ لَهَا وَٰرِدُونَ﴾ .

قال الشاعر عبد الله بن الزبعرى : لأخصمنّ محمداً اليوم . فقال : يا محمد ؛ هـٰذا عيسىٰ عُبد ، وهـٰذه الملائكة عبدت ، فأين قولك : ﴿ إِنَّكُمۡ وَمَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمۡ لَهَا وَٰرِدُونَ﴾ ؟!

فأنزلَ اللهُ تعالىٰ ردّاً عليه : ﴿ إِنۡ هُوَ إِلَّا عَبۡدٌ أَنۡعَمۡنَا عَلَيۡهِ وَجَعَلۡنَٰهُ مَثَلٗا لِّبَنِيٓ

إِسۡرَٰٓءِيلَ* وَلَوۡ نَشَآءُ لَجَعَلۡنَا مِنكُم مَّلَٰٓئِكَةً فِي ٱلۡأَرۡضِ يَخۡلُفُونَ﴾ .

وأنزل الله سبحانه وتعالىٰ في شأن الملائكة : ﴿ بَلۡ عِبَادٞ مُّكۡرَمُونَ * لَا يَسۡبِقُونَهُۥ بِٱلۡقَوۡلِ وَهُم بِأَمۡرِهِۦ يَعۡمَلُونَ﴾ .

فهٰؤلاء لم يرضوا بالعبادة أبداً ، فلو كان العام لا يعم . . لكان جوابه : إن ما تعبدون لا يعم هٰؤلاء ، ولٰكن العموم ترك بحاله ، وبين له تخصيص هٰؤلاء ؛ لأنهم لم يرضوا بالعبادة .

هٰذه الأدلة كلها تدل على اعتبار العموم .

أما المذاهب الأخرى : فجلُّ اعتمادها علىٰ عمومات وردت خاصة ، وهٰذا موجود كثيراً :

يقول الله تعالى : ﴿ ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدۡ جَمَعُواْ لَكُمۡ فَٱخۡشَوۡهُمۡ فَزَادَهُمۡ إِيمَٰنٗا وَقَالُواْ حَسۡبُنَا ٱللَّهُ وَنِعۡمَ ٱلۡوَكِيلُ﴾ .

المقصود بالناس هنا : نعيم بن مسعود الأشجعي ، قال للصحابة : إن الناس ـ وهم قريش ـ قد جمعوا لكم ، وذلك في غزوة حمراء الأسد بعد غزوة أحد .

وقيل : إن ذلك كان في بدر الموعد المهم ، وإن الناس هنا : رجل واحد ، وأن الناس الثانية : هم جماعة فقط وهم قريش ، وليس المراد كل الناس ، وإنما جماعة محدودة ، وهٰذا يسمىٰ بالعام الذي يراد به الخصوص .

كذلك يقول الله تعالى : ﴿ أَمۡ يَحۡسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦۖ فَقَدۡ ءَاتَيۡنَآ ءَالَ إِبۡرَٰهِيمَ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَءَاتَيۡنَٰهُم مُّلۡكًا عَظِيمٗا﴾ .

الكلام هنا عن اليهود ، يحسدون الناس ؛ أي : يحسدون العرب لما ظهر منهم النبي الخاتم محمد صلى الله عليه وسلم .

لهٰذا قال أهل الخصوص : نحن نتحقق إنساناً واحداً .

وقال الواقفية : نحن لا نتحقق شيئاً ، فإنه يدور بين هٰذا وذاك ، وبالتالي نتوقف عن دلالته حتىٰ ترد قرينة تبيّن دلالته .

صيغ مختلف فيها :

هناك صيغ اختلف العلماء فيها : هل هي من ألفاظ العموم ، أم ليست من ألفاظ العموم ؟

١ ـ النكرة :

وحَدُّها : اسمٌ شَائِعٌ فِي جِنْسِه   ولَـمْ يُعيـنْ واحـداً بِنَفْسِـه

مثالها : رجل ، امرأة ، غلام ، فرس . . . إلخ . بعض العلماء ادعىٰ فيها العموم ؛ لأنها تدل علىٰ كل واحد .

والصحيح : أنها ليست عامة ؛ لأنك لو قيل لك : أكرم رجلاً ، فأكرمت رجلاً واحداً . . لكفىٰ ذلك ، وأنها لا تدل على الآخر إلاّ عن طريق البدل .

ولـٰكن العلماء قالوا : إن النكرة إذا كانت في سياق النفي ، أو النهي ، أو الشرط . . تعم .

ـ النفي : كقوله تعالى : ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ ﴾ .

ـ والنهي : كقوله تعالى : ﴿ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٖ مِّنۡهُم مَّاتَ أَبَدٗا ﴾ .

ـ والشرط : كقوله تعالى : ﴿ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ ﴾ .

هـٰذه النكرات في سياق النفي ، والنهي ، والشرط ، تكون عامة .

أنكر القرافي ذلك وقال : إن النكرة لا تكون عامة إلاّ إذا كانت مقرونة بـ (من) في حالة النفي ، أو كانت مركبة مع (لا) ؛ لأن ذلك في قوة (من) ، نحو : (لا رجل) ، (لا حول ولا قوة إلاّ بالله) ، أو كانت مما يلزم النفي ، نحو : لا أحد في الدار . فإذا لم تكن كذلك . . فإنها لا تعم عند القرافي . إذاً ؛ اشترط القرافي لعمومها :

ـ أن تكون معها (من) : قال تعالى : ﴿ فَمَا مِنكُم مِّنۡ أَحَدٍ عَنۡهُ حَٰجِزِينَ ﴾ .

ـ أو أن تكون مركبة مع (لا) ؛ لأنها متضمنة معنىٰ (من) : ﴿ لَا عَاصِمَ ٱلۡيَوۡمَ

﴿مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِ﴾ .

ـ أو كانت ملازمة للنفي نحو : لا أحد في الدار ، وما بالدار عريب[1] .

قال ابن بُونه في « الزيادات » :

وعَظَّمُـــوا بِــأَحَــدِ الآحَــــادِ ... وأَحَـدٌ فِـي النَّفْـي ذُو انفِـرَادِ
بِعَـــاقِــلٍ ومِثْلُـــهُ عَــرِيـــبُ ... كَمَــا هُنَـا مِـنْ أَحَـدٍ عَـرِيـبُ
دَيَّـــارُ كَــرَّابُ كَتِيــعُ دُعْــوِي ... دَارِيٌّ دُورِيٌّ وَطَــاوٍ طُــوئــيّ
طُـــورِيُّ نُمِّـــيُّ أَرِيـــمُ وأَرِمْ ... دِبِّــيُّ آبِــنُ وتَــامُــورُ عُـلِـمْ
كَــذَاكَ دِبِّيـــجُ وتُــؤْمُــورُ يَــرِدْ ... وَوَابِرُ والنَّفْيُ فِي شُفْرٍ فُقِدْ[2]

هٰذا هو باب النكرة والخلاف فيه كما رأينا ، هل هو نوع من أنواع العموم ؟

فقد اختلف العلماء فيه علىٰ أقوال ، وقول التفصيل أولى ، وهو : أن النكرة إذا كانت في سياق النفي ، أو النهي ، أو الشرط . . فإنها تعم .

وقول القرافي أحوط في هٰذه المسألة .

٢ ـ خطاب الواحد :

فالنبي صلى الله عليه وسلم قد يخاطب واحداً من الناس ، أو قد يحكم في قضية حكماً ؛ يعني : في مسألة واحدة ، كقوله صلى الله عليه وسلم للأعرابي : « أعتق رقبة » ، ونحو ذلك .

فهل هٰذا يعم أو لا يعم ؟

اختلف الأصوليون في ذلك :

فذهب بعض الشافعية ، والقاضي أبو بكر الباقلاني إلىٰ أنه لا يعم .

---

(١) يقال : ما بالدار عريب ؛ أي : ما بها أحد .

(٢) يقال : ما بالدار من عاقل ، وعريب ، وديّار ، وكرّاب ، وكتيع ، ودُعوي ، وداريّ، ودُوريّ ، وطاوٍ ، وطوئي ، وطوري ، ونُمّي ، وأريم ، وأرم ، ودبيّ ، وآبن ، وتامور ، ودِبِّيج ، وتؤمور ، ووابر ، وشفر ؛ أي: ما بها أحد . « إصلاح المنطق » (ص٣٩١) .

وذهب الإمام أحمد ـ في أرجح الروايات ـ إلى العموم ، قال في « المراقي » :

خِطَابُ واحِدٍ لِغَيْرِ الْحَنْبَلِي   مِنْ غَيرِ رَعْي النَّصِّ والْقَيْسِ الجَلي

استدل من قال بالعموم بحديث أميمة بنت رقيقة : « إني لا أصافح النساء ، وما قولي لامرأة واحدة إلا كقولي لمئة امرأة »[1] .

٣ـ كذلك اختلف العلماء في **حكاية الأحكام** التي يحكم بها النبي صلى الله عليه وسلم : هل تعم أو لا تعم ؟

كقول ابن عباس رضي الله عنهما : (قضى النبي صلى الله عليه وسلم بالشاهد واليمين) سبق تخريجه[2] .

وقد فرّق الأصوليون بين الحكم والفتوى ، فقالوا : إن الفتوىٰ تعم ، وإن الحكم لا يعم .

ولـٰكنهم اختلفوا في بعض القضايا : هل هي من باب الفتوىٰ أو من باب الحكم ؟

كقول النبي صلى الله عليه وسلم لهند بنت عتبة عندما شكت إليه شح أبي سفيان ، قال لها : « خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف »[3] .

والصحيح : أنه لا يعم بلفظه ، وإن كان يصح القياس عليه . . فيعم به .

قال الطوفي : (لا خلاف بين العلماء في العمل بذلك شرعاً ، ويبدو أيضاً أنه لا خلاف أن ذلك لغة لا يعم ، فإذا خاطبت شخصاً فقلت : يا فلان ؛ افعل . . فهـٰذا يعني : فلاناً هـٰذا) . وقال : (إن الخلاف لفظي ، وليس خلافاً حقيقياً) .

---

(١) رواه الترمذي وقال : (حسن صحيح) ، والنسائي ، وابن ماجه ، وابن حبان .

(٢) انظر (ص ١٣) .

(٣) رواه البخاري في كتاب النفقات (٥٣٦٤) ، ومسلم في كتاب الأقضية (١٧١٤) .

٤ ـ دخول المرأة في الجمع المذكر :

المرأة تدخل في (من) بلا خلاف ، ولـٰكن هل تدخل في الجمع المذكر ، كنحو (المسلمين) ؟

فقيل : إنه يعم الرجال والنساء ، وقيل : لا يعم .

ولـٰكن لا بد أن نلاحظ أن الجمع أنواع :

الجمع المكسر الخاص بالرجال : فهـٰذا لا تدخل فيه المرأة إطلاقاً .

وهناك جمع يجمع الرجل والمرأة : كفُعَّل ـ كما قال ابن مالك :

وفُعَّـــلٌ لِفَـــاعِـــلٍ وفَـــاعِلَـــهْ   وصْفَيْـنِ نَحْـوُ عَـاذِلٍ وعَـاذِلَـهْ

ولا يدخل الخلاف في هـٰذه الجموع .

الجمع المذكر السالم : وهو محل الخلاف ، كـ (المسلمين) هل تدخل فيه المرأة ، أو لا تدخل فيه ؟

قيل : لا تدخل فيه ، فلو كان النساء يدخلن مع الرجال في (المسلمين) . . لكان في ذكر (المسلمات) في قوله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَـٰتِ . . . ﴾ زيادة لا ضرورة إليها .

وقيل : يدخلن ؛ لأن من عوائد العرب أن يغلب العاقل والمذكر علىٰ ما سواهما : فهو من باب التغليب ، والتغليب يجعل المرأة تدخل في خطاب المسلمين .

قال ابن بونه :

وغَلِّـبِ العـاقِــلَ والمُــذَكَّـرا   علَـى الـذي سِـواهُمـا ونَـدَرا
تَغليـبُ مـا أُنِّـثَ نَحـو الضَّبُـعِ   إن لَّمْ يكُ الضَّبُعُ للْغَيرِ وُعِي

قال في « المراقي » :

وما شُمولُ (مَنْ) للانثىٰ جَنَفُ   وفِي شبيه المُسْلمينَ اخْتَلفـوا

والظاهر : أنه إذا لم تذكر (المسلمات) . . فإن المسلمات يدخلن في (المسلمين) وإذا ذكرن . . فلكل اختصاصه .

هـٰذا هو الذي يظهر من تتبع اللغة العربية ، وذكرِ المسلمين والمسلمات في القرآن الكريم .

٥ ـ صيغة : (لا فَعَلْت) :

اختلف العلماء في هـٰذه الصيغة ، هل تعم أو لا تعم ؟ كـ (لا شربت) ، و(لا أكلت) . وفي حالة عمومه : هل يخصص بالنيّة ، أو لا يخصص بالنيّة ؟ وهل الخلاف يختص المتعدي ، أو يشمل المتعدي واللازم ؟

القاضي عبد الوهاب : يشمل المتعدي واللازم .

الغزالي : لا يشمل اللازم ، وإنما الخلاف في المتعدي فقط ؛ لأن اللازم عنده لا عموم له . فإذا ذكرت الفعل المتعدي ، ولم تذكر مفعولاً . . فإنه يكون عاماً ، نحو : (لا شربت) و(لا أكلت) .

فلو قال : زوجته طالق إن شرب أو إذا شربت ، ولم يذكر مفعولاً . . فإنه على الصحيح يحنث بكل المشروبات ؛ لأن الفعل إذا لم يذكر له مفعول صار عاماً ، فالفعل المتعدي في سياق النفي ، أو الاستفهام ، أو الشرط ، هو من صيغ العموم ـ على الراجح ـ كقوله تعالى : ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ وإلىٰ عمومه ذهب يوسف السكاكيّ من علماء البلاغة .

ـ مسألة التخصيص بالنيّة :

لو حلف ألاَّ يأكل ، وهو يريد أنه لا يأكل اللحم . . هل تقبل النيّة هنا ؟

فالحنفية : لا تقبل النيّة .

والجمهور : تقبل النيّة ؛ لأنها تخصص وتقيد .

ـ مسألة : هل الصور النادرة تدخل في العموم ؟

اختلف العلماء في هـٰذه المسألة ، وهي قريبة من مسألة : غير المقصود هل يدخل أو لا يدخل ؟ فاللفظ والقصد قد يختلفان ؛ بمعنى : أن يكون اللفظ عاماً ، ولـٰكن القصد قد لا يكون عاماً ، وخصوصاً في الصورة النادرة .

مثال ذلك : حديث « لا سبق إلاّ في خف ، وحافر ، ونصل » النبي صلى الله عليه وسلم حدد هـٰذه الثلاثة .

فلو تعارف الناس على السباق بالفيلة ، والفيل ذو خف ، فهل يدخل ، أو لا يدخل ؛ لأنه من المسائل النادرة ؛ بمعنىٰ أن المتكلم عادة إذا قال : خفاً . . فإنه لا يعني الفيل ، ولا يخطر بباله ؟

كذلك حديث : « الماء من الماء » في وجوب الغسل ، هل الماء بدون لذّة ، أو لذّة غير معتادة يوجب الغسل ، أو لا ؟

المشهور من مذهب مالك : أنه لا يوجب الغسل ، وفي مذهب الإمام أحمد خلاف ، واستظهر في « المغني » أنه لا يوجب الغسل ، وهو مذهب أبي حنيفة .

وقال بعض العلماء : إنه يوجب الغسل ، وهو مذهب الشافعي .

قال في « مراقي السعود » :

هَلْ نَادِرٌ فِي ذِي العُمُومِ يَدْخُلُ ومُطلَقٍ أَوْ لا ، خِلاَفٌ يُنْقَلُ
فَمَا بِغَيْرِ لَذَّةٍ والفِيلُ ومشبِهٌ فِيهِ تنافَى القِيلُ

مسألة : هل يدخل النبي صلى الله عليه وسلم في الخطاب للمؤمنين أو لا يدخل ؟

قال بعضهم : إن الآمر لا يدخل في خطابه إذا كان أمراً .

والصحيح : أنه صلى الله عليه وسلم يدخل فيه ، فإننا وجدنا أوامر الشرع قد دخل فيها النبي صلى الله عليه وسلم إلاّ ما اختص به صلى الله عليه وسلم : ﴿ خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ .

قال في « مراقي السعود » :

وما يَعمُّ يَشْمَلُ الرَّسُولا وقيلَ لا وَلْنَذْكُرِ التّفْصِيلا

والأصح أن (يا أيها الناس) تشمله ، ومما يدل علىٰ ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : « إنّ الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين ، فقال : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ ﴾ ، وقال : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ ﴾ » .

وفي هٰذا دليل أيضاً علىٰ أن الخطاب الموجه إليه عليه الصلاة والسلام يشمل الأمة ، وهٰذا مذهب مالك ، وقد احتج في « المدونة » علىٰ زوال عصمة المرتدة بقوله تعالى : ﴿ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ ﴾ ، وهٰذا مذهب الإمام أحمد وأبي حنيفة خلافاً للشافعي .

قال في « مراقي السعود » :

ومَا بِهِ قَدْ خُوطِبَ النَّبِيُّ تَعْميمُهُ فِي المَذْهبِ السَّنِيُّ

مسألة : العام المخصوص هل هو حقيقة فيما بقي ، أم هو مجاز فيه ، أو متوقف فيه ؟

ذهب الجمهور : إلىٰ أن العام المخصوص يظل عاماً فيما بقي من أفراده .

مثاله : أكرم القومَ إلاّ زيداً . فهٰذا مخصوص .

وكقوله تعالى : ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ﴾ هٰذا عام قد خصص بقوله صلى الله عليه وسلم : « ليس على المسلم في فرسه وغلامه صدقة » . متفق عليه .

وحديث : « لا زكاة في الخضروات » ، وهو ضعيف .

وقد قال ابن رشد في « بداية المجتهد » : (إن أموالهم في الآية هو من باب العام يراد به الخصوص ، وبالتالي فإنه لا يشمل إلا أموالاً مخصوصة) .

ولإيضاح كلام ابن رشد نقول : إن العام المراد به الخصوص لا يتناول أفراده وضعاً ، فليس هو كالعام المخصوص ، قال في « مراقي السعود » :

وَمَا بِهِ الخُصوصُ قَدْ يُرادُ جَعَلَهُ فِي بَعْضِها النُّقَّادُ

وبالنسبة للعام المخصوص **فهل بقية العام لها ما للعام قبل التخصيص ، أم لا ؟** اختلف العلماء في ذلك علىٰ ثلاثة أقوال :

فقال بعضهم : إنه مجاز فيما بقي ، وليس حقيقة .

والجمهور : علىٰ أنه يظل حقيقة فيما بقي .

وذهب بعضهم : إلىٰ أنه أقوىٰ بعد التخصيص ؛ لأن كل عام مخصوص غالباً .

مسألة : أقل الجمع :

ـ ذهب مالك وداوود : إلىٰ أن أقل الجمع الاثنان .

ـ وذهب الجمهور : إلىٰ أن المثنىٰ له صيغة خاصة ، وبالتالي فإنه لا يدل على الجمع .

استدل مالك وداوود بكثير من الضمائر التي ترد بصيغة الجمع على الاثنين ؛ كقوله تعالى : ﴿ هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُواْ فِى رَبِّهِمْ﴾ ، وبقوله تعالى : ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ ﴾ ، فالإخوة : جاءت بصيغة الجمع ، والصحابة رضوان الله عليهم حجبوها بالأخوين ، مما يدل علىٰ أن الإخوة هنا يُراد بهم : اثنان .

أما الجمهور : فقالوا : إن هٰذا من باب ما يسمىٰ عند البيانيين : بخلاف مقتضى الظاهر ؛ بمعنى : أن الجمع قد يطلق على الاثنين ، وعلى الواحد ، والعرب تفعل ذلك كقول الشاعر :

وهَاشِمٌ في ضَرِيحٍ وَسطَ بَلقَعَةٍ تَسفي الرِيَاحُ عليه بين غَزَّاتِ

وإنما هي غَزَّةٌ واحدة[1] ، جمعها باعتبار ما حولها ، وكذلك يعبر عن كل اثنين متلازمين بالجمع والإفراد .

وقد أشار إلىٰ هـٰذا الخلاف في « مراقي السعود » :

أَقَلُّ مَعْنى الْجَمْعِ في المُشْتَهِرِ الِاثْنَانِ فِي رأيِ الإمَامِ الحِمْيَرِي

أقل الجمع : ثلاثة عند الشافعي رضي الله عنه . وقال مالك : اثنان . وقال ابن عباس رضي الله عنهما لعثمان رضي الله عنه : ليس في الأخوين إخوة . لما أن رد الأم من الثلث إلى السدس بهما . فقال : حجبها قومك يا غلام .

وقال ابن مسعود : أحب للمقتدين أن يقف أحدهما على اليمين ، والآخر على الشمال ، فإذا كانوا ثلاثة . . اصطفوا .

وهـٰذا مشعر من مذهبهما بأنهما وافقا الشافعي رضي الله عنه .

ولا شك أن حكاية الضمير متصلاً كقولنا : (فعلنا) ، ومنفصلاً كقولك : (نحن فعلنا) يُعَبِّرُ عن اثنين . والعضوان أيضاً يجوز إضافتهما بلفظ الجمع إلى الجملة ؛ كقوله : ﴿ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا ﴾ ، وذلك لاستثقالهم الجمع بين تثنيتين ، مع انطباق صيغة القلوب علىٰ لفظ الوحدان في بعض المواضع .

ومحل الخلاف في لفظ الرجال .

والمختار عندنا : أن أقل ما يتناوله ثلاثة ؛ بدليل تفرقتهم بين التثنية والجمع ، وتسميتهم الرجلين تثنية لا جمعاً ، مع حصول ضم أحدهما إلى الآخر .

وفائدة هـٰذا المذهب عندنا : أنا نحوج بروم رد الجمع إلى اثنين إلىٰ

---

(١) وهي البلدة المعروفة في فلسطين ، وقبر هاشم فيها .

دليل أوضح مما يحتاج إليه عند رده إلىٰ ثلاثة ، ونسميه أيضاً : نصاً في الثلاثة ، ظاهراً فيما عداه .

وليس من فائدته المنع من الرد إلى اثنين ؛ إذ الرجال قد يطلق ويراد به واحد عند القرينة ؛ كقول الرجل لزوجته : أتخرجين وتكلمين الرجال ، ويعني به رجلاً واحداً .

وقد أجمع الفقهاء علىٰ أن المقر بدراهم لا تفسر بأقل من ثلاثة فهٰذا مفروع عنه[1] .

مسألة : دلالة العام علىٰ أفراده ، هل هي ظنية أم قطعية ؟

قال الجمهور : إن العام يدل علىٰ أفراده جميعاً ظناً لا قطعاً ، وإنه إنما يدل علىٰ فرد قطعاً .

وقال الحنفية : إن العام يتناول جميع أفراده حقيقة وليس مجازاً ، وأنه قطعي بمعنى : أنه لا احتمال فيه .

قال في « مراقي السعود » :

وهْوَ علىٰ فَرْدٍ يَدُلُّ جَزْمـا ... وفَهْمُ الاسْتِغْراقِ لَيْسَ حَتْما
بَلْ هُوَ عِنْدَ الجُلِّ للرُّجْحَانِ ... والقَطْعُ فِيهِ مَذْهَبُ النُّعْمانِ

نشأ عن هٰذا الخلاف اختلاف في كثير من المسائل :

منها ما يتعلق بتخصيص العام :

ذهب الجمهور إلىٰ أن العام يخصص بأخبار الآحاد ؛ لأن العام ظني الدلالة ، وخبر الآحاد ظني الثبوت ، فأعملنا ظني الثبوت في ظني الدلالة ، فتكافئا فخصصه .

أما الحنفية : فقالوا : إن العام قطعي الدلالة ، فلا يخصصه ما كان ظني الثبوت .

---

(١) الغزالي في « المنخول » (١٤٩) .

ترتب علىٰ ذلك اختلاف في كثير من المسائل الفقهية ، منها : أن الحنفية قالوا : تجب النفقة للمطلقة طلاقاً بائناً لقوله تعالىٰ في المطلقات : ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ رَبَّكُمْۖ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ﴾ وهو عام في كل مطلقة .

فلم يفرقوا بين حامل وحائل ، ولا بين رجعي وبائن .

ولهم سند في ذلك من قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه حيث قال : « لا نترك كتاب ربنا لقول امرأة ، لا ندري : أحفظت أم نسيت ، لها النفقة والسكنى » . رواه مسلم .

أما الجمهور : فعملوا بحديث فاطمة بنت قيس الذي ردّه عمر ، وقالوا : إنه مخصِّص لعموم الآية ، واستدلوا بتخصيص الصحابة لكثير من العمومات ؛ مثل تخصيصهم لقوله تعالى : ﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ ﴾ بقول النبي صلى الله عليه وسلم : « لا تنكح المرأة علىٰ عمتها ، ولا علىٰ خالتها » .

وخصَّصوا قوله تعالى : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ﴾ بقول النبي صلى الله عليه وسلم : « لا يقتل مسلم بكافر » متفق عليه .

أما أبو حنيفة : فقد أبىٰ هٰذا التخصيص ، وبالتالي فإن المسلم عنده يقتل بالكافر المعاهد ، واستدل ـ مع اعتماده علىٰ عدم التخصيص ـ بأن الفعل مقدم على القول ، فاستدل بالحديث الذي رواه الدارقطني : « أن النبي صلى الله عليه وسلم قاد مسلماً بمعاهد » .

ولٰكن هٰذا الحديث لا يصح ، وعلته : ابن البيلماني ، وهو ضعيف إذا وصل ، فكيف وقد أرسل في هٰذا الحديث .

وحصيلة القول : أن تخصيص العام بخبر الآحاد فيه أقوال للعلماء ، أجملها المازري في « شرح البرهان » بقوله : (وأما إن كانت السنة خبر واحد نص فيه علىٰ خروج بعض ما تناوله عموم القرآن . . فهٰهنا اختلاف الناس فيه علىٰ خمسة أقوال :

ـ فجمهور الفقهاء ـ وهو المذهب المشهور ـ علىٰ تخصيص العموم بخبر الواحد .

ـ ومنعه آخرون .

ـ وذهب عيسى بن أبان إلىٰ أنه إذا ثبت دليل علىٰ تخصيص العموم . . صحَّ أن يخصص تخصيصاً آخر بالخبر ، وأما إن كان العموم لم يدخله تخصيص قط . . فإنا لا نفتتح تخصيصه بخبر الواحد ، بل نقدم العموم عليه .

ـ وسلك قوم مسلكه ، فقالوا : إن خص بدليل متصل . . لم يخصه بخبر الواحد ، وإن كان قد خص بدليل منفصل . . رددناه تخصيصاً آخر بهـٰذا اللفظ الذي نقله الآحاد .

ـ وذهب القاضي أبو الطيب إلىٰ مساواة خبر لما قبله من العموم ، وإذا تساويا . . وجب الوقف فيهما)[1] .

أيضاً خصص الجمهور قول النبي صلى الله عليه وسلم : « فيما سقت السماء العشر » بقوله صلى الله عليه وسلم : « لا زكاة فيما دون خمسة أوسق » متفق عليه .

أما أبو حنيفة : فلم يخصص ذلك ، فقال : « فيما سقت السماء العشر » عام ، فلا يخصص بهـٰذا الحديث .

أيضاً خصصوا قوله تعالى : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ بقوله صلى الله عليه وسلم : « لا وصية لوارث » .

واختلفوا في عموم قوله تعالى : ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ .

---

(١) المازري في « إيضاح المحصول من برهان الأصول » (ص٣١٨) .

ذهب الإمام مالك وأبو حنيفة إلى الأخذ بعموم هٰذه الآية وعدم تخصيصها ؛ لأن العموم واضح في هٰذه الآية .

وذهب الشافعي وأحمد : إلىٰ تخصيصها بحديث أبي ثعلبة الخشني : « أنّ النبي صلى الله عليه وسلم نهىٰ عن ذي النَّاب من السباع » ، وفي حديث آخر عن ابن عباس : « نهىٰ عن أكل ذي ناب من السباع ، وعن ذي المخلب من الطير » .

وهكذا رأينا هٰذا الخلاف بين الجمهور والحنفية في جملة من المسائل بسبب الاختلاف حول دلالة العموم .

مسألة : هل يجب العمل بالعام قبل البحث عن مخصص ؟

في هٰذه المسألة خلاف قوي بين العلماء ؛ فذكر ابن السبكي في « جمع الجوامع » ثلاثة أقوال ، حيث قال : (ويتمسك بالعام في حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البحث عن المخصص ، وكذا بعد الوفاة خلافاً لابن سريج ، وثالثها : إن ضاق الوقت) .

قال في « الغيث الهامع » : إن الأخذ به قبل البحث عن مخصص هو الحق ، وعزاه لأبي حامد ، وأبي إسحاق ، وغيرهما ، وهٰذا عكس ما قاله ابن عاصم في « مرتقى الأصول » حيث يقول :

والأَخْذُ بالعُمومِ قَبْلَ البَحْثِ عَنْ ... مُخَصِّصٍ مِمَّا بِهِ المَنْعُ اقْتَرنْ

قال الزركشي في « البحر المحيط » :

(إذا جوزنا وُرود العام مجرداً عن مخصصه ، فهل يجب اعتقاد عمومه عند سماعه ، والمبادرةُ إلى العمل بمقتضاه ، أو يتوقف فيه إلىٰ أن ينظر إلى الدليل المخصِّص ؟

قال الشيخ أبو حامد الإسفراييني في كتابه : اختلف أصحابنا فيه :

فقال القاضي أبو بكر الصيرفي : يجبُ اعتقاد عمومه في الحال عند سماعه ، والعملُ بموجبه .

وقال عامة أصحابنا ؛ أبو العباس بن سريج ، وأبو إسحاق المروزيُّ ، وأبو سعيد الإصطخري ، وأبو عليِّ بن خيران ، وأبو بكر القفال : يجب التوقف فيه ، حتىٰ ينظر في الأصول التي يتعرف فيها الأدلة ؛ فإن دلَّ الدليل علىٰ تخصيصه . . خصَّ به ، وإن لم يجد دليلا يدُل على التخصيص . . اعتقد عمومه ، وعمل بموجبه .

قال الشيخ أبو حامد : وحكى القفال : أن الصيرفي سئل عن قوله تعالى : ﴿ فَٱمۡشُواْ فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزۡقِهِۦ ﴾ هل تقول إن من سمع هـٰذا يأكل جميع ما يجده من رزقه ؟ فقال : أقول : إنه يبلع الدنيا بلعاً .

قال الشيخ أبو حامد : وزعم الصيرفي أنه مذهب الشافعي ؛ لقوله في « الرسالة » : والكلام إذا كان عاماً ظاهراً كان علىٰ ظاهره وعمومه ، حتىٰ تأتي دلالة تدل علىٰ خلاف ذلك .

وزعم آخرون أن مذهب الشافعي خلافه ؛ لأنه قال : وعلىٰ أهل العلم بالكتاب والسنة أن يتطلبوا دليلاً يفرقون به بين الحتم وغيره في الأمر والنهي .

فأخبر أنه يجب طلب دليل يستدل به علىٰ موجب اللفظ .

قلت[1] : ومن هـٰذه الطريقة يؤخذ حكاية قولين للشافعي في هـٰذه المسألة ، وهو غريب .

وما حكاه الشيخ أبو حامد من الخلاف في وجوب اعتقاد العموم . . جرىٰ عليه العراقيون من أصحابنا ؛ منهم القاضي ابن كُجٍّ في كتابه في « الأصول » ، والقاضي أبو الطيب في « شرح الكفاية » ، وصاحبه الشيخ أبو إسحاق في « شرح اللُّمع » ، وسليم الرازي في « التقريب » ، وابن الصباغ في « العُدَّة » ، ونصروا قول ابن سريج .

---

(١) القائل هو الزركشي رحمه الله تعالى .

وممن حكاه من المراوزة إمام الحرمين ، وأبو النصر بن القشيري في كتابه ، والقاضي الحُسين في « تعليقه » قبيل كتاب القاضي إلى القاضي ، والإمام أبو عمر بن عبد البرِّ ، ونقل التمسك بالعموم إلىٰ أن يظهر المخصص عن أهل الحجاز ، والمنع منه عن أهل الكوفة .

وكذلك صوّر المسألة والنقلَ القاضي أبو بكر في « التقريب » ، والإمام في « التلخيص » ، قال : وذهب ابن سريج ومعظم العلماء إلىٰ أنه لا يسوغ اعتقاد العموم إلا بعد النظر في الأدلة، ثم إذا نظر فيها. . جرىٰ علىٰ قضيتها.

قال : وارتضاه القاضي أبو بكر ، وهو الصحيح .

وكذلك صورها إلكيا الهراسيّ في « المدارك » ، ونقل موافقة ابن سريج عن القفال ، وابن خيران ، والإصطخري ، وكذلك ابن برهان في « الأوسط » ، إلا أنه اختار قول الصيرفي ، وقال : إنه الصحيح .

وكذلك اختاره ابن عقيل ، والمقدسي ، والقاضي ، وأبو يعلى بن الفراء ، وأبو بكر الخلال من الحنابلة ، وهو إحدى الرِّوايتين عن الإمام أحمد ، واختاره أيضاً الإمام فخر الدين الرازي وأتباعه ، وأبو العباس القرطبيُّ من المالكية .

لـكنَّ الراجح عند أصحابنا : أنه لا يجوز قبل البحث عن مخصص ، ونقل الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني اتفاق أصحابنا ، واختاره الإمام في « البرهان » ، وزيف قول الصيرفي ، وحكاه الماورديُّ عن ظاهر نصِّ الشافعي)[1] .

قلت : وذلك يعارض الشافعي في « الرسالة » .

وأطال الزركشي النفس في توجيه الخلاف ، هل يتعلق بوجوب اعتقاد العموم ، أو يتعلق وجوب العمل به أيضاً .

---

(١) البحر المحيط (٣/ ٣٦ ـ ٣٧) .

إلا أنه ترد عليه أربعة إيرادات هي :

أولاً : إن القول بإيجاب اعتقاد العموم مع منع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص (مشكل جداً) حسب عبارة الطوفي ؛ إذ لا فائدة من اعتقاد العموم إلا وجوب العمل .

ولهٰذا قال الطوفي في نهاية مناقشته لهٰذه المسألة : المختار في المسألة ما ذكرته في أولها ؛ وهو أن اعتقاد عموم العمل ، والعمل به واجب بمجرد وروده ، والدليل عليه ظاهر ، وقد ذكرناه والله تعالىٰ أعلم بالصواب .

ثانياً : إن القول بمنع العمل بالعام قبل المخصص إنما يرجح في مآله إلىٰ قول بالتوقف عن دلالة العام علىٰ جميع أفراده ، وهٰذا هو بعينه مذهب الواقفية .

ثالثاً : إن القول بالتوقف عن العمل بالعام إلا بعد البحث ـ مع أن العام يعتبر حقيقة في جميع أفراده ـ إنما يرجع إلىٰ مسألة البحث عن المجاز ، ومن المعلوم أن الصحيح أن المجاز لا يجب البحث عنه .

رابعاً : إن القول بمنع العمل بالعام يساوي بين قاعدة استصحاب العموم وقاعدة استصحاب العدم الأصلي التي تستوجب البحث ، وشتان ما بين القاعدتين في الأحكام .

هٰذه الإيرادات التي أوردناها من دون شرح مدلولها لمعرفته في مظانه . . تحملني على القول بأن إيجاب البحث عن مخصص ليس راجحاً ، فضلاً عن أن يكون مجمعاً عليه ؛ لمناهضته للقواعد التي أشرنا إليها ؛ ولأن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يعملون بالعمومات من غير التفات إلىٰ مخصصات لم تبلغهم ؛ فمن ذلك : أنهم كانوا يعملون بالمخابرة : وهي المزارعة ببعض ما يخرج من الأرض ، أخذاً من عموم إباحة البيع

والإجارة ، حتىٰ أخبرهم رافع بن خديج بالنهي عن ذلك ، ولو بحثوا عن ذلك قبل العمل به . . لأخبرهم بذلك .

وشاع عمل الصحابة بالعمومات من غير نكير ؛ كمسألة تحريم الجمع بين الأختين بملك اليمين .

وقد ذكرنا أمثلة لذلك في أول مبحث العام(١) .

وأخيراً : فإن الجمع بين هٰذه الأقوال بما ذهب إليه الشاطبي من الفرق بين العام المنتشر ، فلا يبحث له عن مخصص ، وبين غيره من العام ، فيبحث له عن مخصص . . قد يكون مناسباً .

قال الشاطبي رحمه الله :

(« المسألة السابعة » : العمومات إذا اتحد معناها ، وانتشرت في أبواب الشريعة ، أو تكررت في مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص . . فهي مُجراة علىٰ عمومها علىٰ كل حال ، وإن قلنا بجواز التخصيص بالمنفصل .

والدليل علىٰ ذلك الاستقراء ؛ فإن الشريعة قررت أن لا حرج علينا في الدين في مواضع كثيرة ، ولم تستثن منه موضعاً ولا حالاً ، فعده علماء الملة أصلاً مطرداً ، وعموماً مرجوعاً إليه من غير استثناء ، ولا طلبِ مخصِّص ، ولا احتشام من إلزام الحكم به ، ولا توقف في مقتضاه ، وليس ذلك إلا لما فهموا بالتكرار والتأكيد من القصد إلى التعميم التام .

وأيضا قررت : ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ ، فأعملت العلماء المعنىٰ في مجاري عمومه ، وردّوا ما خالفه من أفراد الأدلة بالتأويل وغيره ، وبينت بالتكرار أن « لا ضرر ولا ضرار » ؛ فأبىٰ أهل العلم من تخصيصه ، وحملوه علىٰ عمومه ، وأن « من سَنّ سُنَّة حسنة أو سيئة . . كان له ممن اقتدىٰ به

---

(١) انظر (ص ٢١٤) .

حظٌّ ، إن حسناً وإن سيئاً »[1] ، وأن « من مات مسلماً . . دخل الجنة ، ومن مات كافراً . . دخل النار »[2] .

وعلى الجملة ؛ فكل أصل تكرر تقريره ، وتأكد أمره ، وفهم ذلك من مجاري الكلام . . فهو مأخوذ علىٰ حسب عمومه .

وأكثر الأصول تكراراً الأصول المكية ؛ كالأمر بالعدل والإحسان ، وإيتاء ذي القربى ، والنهي عن الفحشاء والمنكر والبغي ، وأشباه ذلك .

فأما إن لم يكن العموم مكرَّراً ومؤكداً ، ولا منتشراً في أبواب الفقه . . فالتمسك بمجرده فيه نظر ؛ فلا بد من البحث عما يعارضه أو يخصصه ، وإنما حصلت التفرقة بين الصنفين ؛ لأن ما حصل فيه التكرار والتأكيد والانتشار صار ظاهرُه باحتفاف القرائن به إلىٰ منزلة النص القاطع الذي لا احتمال فيه ، بخلاف ما لم يكن كذلك ، فإنه معرض لاحتمالات ؛ فيجب التوقف في القطع بمقتضاه حتىٰ يعرض علىٰ غيره ، ويبحث عن وجود معارض فيه .

وعلىٰ هـٰذا ينبنى القول في العمل بالعموم ، وهل يصح من غير المخصص ، أم لا ؟

فإنه إذا عرض علىٰ هـٰذا التقسيم . . أفاد أن القسم الأول غير محتاج فيه إلىٰ بحث ؛ إذ لا يصح تخصيصه إلا حيث تخصص القواعد بعضها بعضا)[3] .

قال الشيخ محمد المامي في معنىٰ ما قاله الشاطبي :

وإذا الظَواهرُ عَارضَتْكَ فَلا تَكُنْ ... غَـرضَ الأَسِنَّـةِ تَتَّخِـذْكَ نِهـابَهـا

---

(١) رواه مسلم في كتاب الزكاة (١٠١٧) .

(٢) رواه البخاري في كتاب الجنائز (١٢٣٨) ، ومسلم في كتاب الإيمان (١٥٠) .

(٣) الشاطبي في « الموافقات » (٤/ ٦٩ ـ ٧١) .

وٱمنعْ تظافُرَها بِصَولةِ قُلَّبٍ[1]   يَحْمِي الحَقائِقَ واغْتَنِمْ أسْلابَها
واصبِــرْ لَهــا ذَا نِيَّــةٍ وبَصيــرَةٍ   إنْ كُنتَ تُحْسنُ فِي الوَغىٰ تَلْعَابَها[2]

* * *

(١) القُلَّب : البصير بتقليب الأمور .

(٢) التلعاب : اللعب ، صيغته تفيد التكثير .

الخـاص

هـو اللفـظ المـوضـوع للـدلالـة علىٰ معنـىٰ واحـد علـىٰ سبيـل الانفـراد والتخصيص .

تعريف التخصيص :

لغة : التخصيص هو مصدر من : خصّص الشيء تخصيصاً ، من : فعَّل تفعيلاً ، فهو مصدر قياسي . والتخصيص : هو جعل الشيء خاصاً ، أو جعل الشيء ذا خصوصية .

واصطلاحاً : هو إخراج جزء مما يتناوله العام .

أو : قصر العام علىٰ بعض أفراده .

وقال الواقفية : إخراج بعض ما يمكن أن يتناوله العام ؛ لأن الواقفية لا يرون أن العام يتناول كل أفراده ، بل يمكن ألاّ يتناولها .

وبين التعريفين السابقين شيات تدل علىٰ توجه فكري وعقلي للعلماء في تعاملهم مع هـٰذا الموضوع .

فالذين قالوا : إنه الإخراج : نظروا إلىٰ جهة الأفراد التي خرجت .

والذين قالوا : إنه قصر : نظروا إلىٰ جهة الأفراد التي بقيت .

مثال ذلك : إذا قلنا : (جاء الطلاب إلاّ فلاناً وفلاناً) ، فمن نظر إلى استثناء بعض الطلبة وإخراجهم . . قال : هو إخراج ، ومن نظر إلى الطلاب الذين قصر عليهم المجيء قال : هو قصر .

فما هي المخصصات ؟ وكيف يكون التخصيص ؟

إن المخصصات كثيرة ، متصلة أو منفصلة ، فمن ذلك :

١ ـ التخصيص بالنص المنفصل :

بمعنىٰ أنه : إذا كان هناك نص عام . . فإنك تخصصه بنص آخر خاص .

مثال ذلك : قوله تعالى : ﴿ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ﴾ خصصت بقوله تعالى : ﴿ وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ﴾ ، هٰذا من باب تخصيص الكتاب بالكتاب .

ومن تخصيص الكتاب بالسنّة : قوله تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ ﴾ فهٰذا عام في كل ميتة ، ولٰكنه خصص بما ورد في الحديث : « أحلت لنا ميتان ودمان » .

وهل هٰذا يشمل خبر الآحاد ، أو لا يشمله ؟ خلاف قدمنا ما فيه[1] .

والسنّة تخصص السنّة ، مثاله قوله صلى الله عليه وسلم : « فيما سقت السماء العشر » ، خصصه قوله صلى الله عليه وسلم : « لا زكاة فيما دون خمسة أوسق » .

٢ ـ التخصيص بالإجماع :

ذهب الجمهور : إلىٰ أن الإجماع لا يخصص ولا ينسخ ، ولٰكنه يدل على المخصص وعلى الناسخ .

وقال الطوفي : إنه يخصص به ، مثال ذلك قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ ﴾ هٰذا في الأمة ، ولٰكن العبد الذكر هل يدخل في هٰذا ؟

يقول الجصاص الرازي : إن هٰذا مخصص بالإجماع ، بمعنى : أن الإجماع

---

(١) انظر (ص ٢٢٦) .

جاء علىٰ أن الذكر كالأمة في تشطير الحد عليه ، فيكون مخصِّصاً لآية سورة النور : ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ﴾ .

٣ ـ التخصيص بالقياس :

قال المازري في « شرح البرهان » فيه : (أعلم أن هٰذه المسألة المذاهبُ فيها كالمذاهب المنقولة في التي فرغنا منها سواء بسواء جواز التخصيص بالقياس ، ومنعه ، والوقف ، والتفرقة بين ما خص وما لم يخص ، والتفرقة بين التخصيص بالمتصل والمنفصل ، وزيد في هٰذه مذهب سادس : وهو التفريق بين قياس العلة وقياس الشبه ، فأجيز التخصيص بقياس العلة ، ومنع قياس الشبه .

وسبب الخلاف أيضاً فيها دائر على النكتة التي أريناك في هٰذه المسألة التي قبلها ، وهي الموازنة بين العموم والقياس ؛ فللعموم القطع علىٰ أصله مع كونه محتملاً من ناحية لفظه ، وللقياس الاتفاق على العمل به ، وتأثيم من خالف فيه ، وكونه متناولاً الحكم تناولاً لا احتمال فيه ، والموازنة بهٰذه الطريق سبب الخلاف علىٰ حسب ما قدمناه)[1] .

وقد ذكر ابن رشد في « البداية » التخصيص بقياس الشبه معزواً لمالك ، حيث قال : (وإعادة الصلاة مع الجماعة فاختلف الناس فيه ؛ لاحتمال تخصيص هٰذا العموم[2] بالقياس أو بالدليل :

فمن حمله علىٰ عمومه : أوجب عليه إعادة الصلوات كلها ، وهو مذهب الشافعي .

وأما من استثنىٰ من ذلك صلاة المغرب فقط : فإنه خصص العموم بقياس الشبه ، وهو مالك رحمه الله ، وذلك أنه زعم أن صلاة المغرب هي وتر ، فلو أعيدت . . لأشبهت صلاة الشفع التي ليست بوتر ؛ لأنها كانت تكون بمجموع ذلك ست ركعات ، فكأنها كانت تنتقل من جنسها إلىٰ جنس صلاة أخرى ، وذلك

---

(١) المازري في « إيضاح المحصول من برهان الأصول » (ص٣٢١) .

(٢) وهو قوله صلى الله عليه وسلم : « إذا جئت . . فصلِّ مع الناس وإن كنت قد صليت » .

مبطل لها ، وهٰذا القياس فيه ضعف ؛ لأن السلام قد فصل بين الأوتار ، والتمسك بالعموم أقوىٰ من الاستثناء بهٰذا النوع من القياس) .

٤ ـ التخصيص بالعقل :

كالأوامر والنواهي : لا تشمل المجنون ولا الصبي عقلاً ، وإن كان يمكن أن يكون هٰذا مخصصاً بالنص : « رفع القلم عن ثلاثة . . . » إلىٰ آخر الحديث .

٥ ـ التخصيص بالحس :

كقوله تعالى : ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ ـ في تلك الريح العقيم ـ رأينا أنها لم تدمّر السماء والأرض ، فهٰذا تخصيص بالحس .

٦ ـ التخصيص بالمفهوم :

حديث « في كل أربعين شاة شاة » ، هو عام يتناول المعلوف والسائم ، إلاّ أنه يخصصه مفهوم حديث : « في الغنم السائمة زكاة » ، يفهم من هٰذا الحديث : أن غير السائمة لا زكاة فيها ، كما ذهب إليه الإمام أحمد والشافعي وأبو حنيفة ، خلافاً لمالك .

٧ ـ التخصيص بالغاية :

كقوله تعالى : ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ غاية .

٨ ـ التخصيص بالفعل :

كقوله تعالى : ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ مع حديث عائشة : « إن النبي صلى الله عليه وسلم كان يأمر نسائه بالاتزار ، ويباشرهن وهن حيّض »[1] .

فهٰذا يدل على التخصيص بالفعل .

---

(١) عن عائشة ، وميمونة ، وأم سلمة : أنه صلى الله عليه وسلم كان يأمر إذا كانت إحداهن حائضاً أن تشد إزارها ، ثم يباشرها أما حديث عائشة وميمونة . . فقد أخرجهما البخاري ومسلم وغيرهم . وأما حديث أم سلمة . . فأخرجه الطبراني في « الأوسط » عنها قالت : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتقي سورة الدم ثلاثاً ، ثم يباشر بعد ذلك . وعزاه الحافظ في « الفتح » بهٰذا اللفظ إلى ابن ماجه ، وقال : إن سنده حسن . وهو وهم في ذلك ، فإن ابن ماجه لم يخرجه بهٰذا اللفظ ، اللهم إلا أن يكون الحديث في نسخة أخرىٰ غير نسختنا . « الهداية » للغماري (٢/ ٦١ ـ ٦٣) .

٩ ـ التخصيص بالشرط :

كقوله تعالى : ﴿ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ ﴾ ، خصص بالشرط : ﴿ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ ﴾ .

١٠ ـ التخصيص بالعرف :

وهـٰذا كثير في كلام الناس ، لو قلت : والله لا أركب دابّة ، فهـٰذا مخصص بالعرف بأن هـٰذه الدابّة : من ذوات الأربع ، فلو ركبت علىٰ إنسان . . ما حنثت بذلك ؛ تخصيصاً بالعرف .

وقال أبو حنيفة : إن العرف مخصِّص كذلك لكلام الشارع ، فادعىٰ بأن المراد بالطعام في حديث مسلم : « الطعام بالطعام » البُرُّ ؛ لأن العرب كانت تسميه طعاماً ، وقد خالف الشافعي في تخصيص كلام الشارع بالعرف ، كما ذكره إمام الحرمين في « البرهان » .

وقال الإمام مالك : بالتخصيص بالعرف العملي ، ولهـٰذا قال : إن المرأة الشريفة لا ترضع ، وخصص بالعرف العملي قول الله جلَّ وعلا : ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ﴾ مع أنه يرىٰ وجوب الإرضاع على الوالدة ، وهـٰذه من مفردات مذهب مالك .

ومذهب مالك أن العرف المقارن لورود النص في الوجود يخصصه ، قال في « مراقي السعود » :

والعُـرْفَ حَيْـثُ قـارَنَ الخِطـابـا وذَعْ ضَميـرَ البَعْـضِ والأسْبـابـا

وفي الشطر الثاني إشارة إلىٰ مخصِّصين مختلف فيهما ، وهما :

أولا : إذا رجع الضمير إلىٰ بعض أفراد العام . . هل يكون ذلك مخصصاً للعام ، أو لا ؟

فمذهب مالك والأكثر إلىٰ أنه غير مخصص ، واختاره ابن الحاجب ، وخالف في ذلك الشافعي وأكثر الحنفية ، فخصصوا بضمير البعض عموم العام ،

قال تعالى : ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ ثم قال بعد ذلك : ﴿ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ ﴾ فالضمير يرجع للرجعيات ، مع أن المطلقات يشملهن والبوائن[1] .

أما المخصص الثاني المختلف فيه : فهو التخصيص بصور الأسباب التي ورد من أجلها العام ، فقيل : لا تخصص ؛ للقاعدة الشائعة ؛ وهي : أن خصوص السبب لا يمنع عموم الحكم ، قال في « نشر البنود » : إن ذلك هو المشهور من مذهب مالك والشافعي ، وقال الأبهري : يقصر علىٰ سببه ، وإن ذلك مذهب مالك .

وتعرض لهـٰذه المسألة المازري في « شرحه للبرهان » بشيء من البسط والتفصيل من المناسب أن نذكره هنا فقال :

(وقد تقرر أن الشريعة منها أحكام مبتدأة لم يثرها سبب ؛ كالصلاة ، والصوم ، والحج ، إلىٰ غير ذلك مما بيّن في أحكام العبادات والمعاملات ، ومنها ما خرج علىٰ سبب ، وينبغي أن يُحتفظ علىٰ هـٰذه العبارة التي هي قولنا : « علىٰ سبب » لكونها أولىٰ من قولك : « عند سبب » ؛ لأن قولك : « علىٰ سبب » يوجب ارتباط الثاني بالأول ، وقولك : « عند سبب » لا يوجب ذلك ، ألا تراك إذا قلت : « ضربت غلامي عند قيامه » لم يشعر هـٰذا المعنى ، وأمكن أن يريد ذكر ما اتفق وجوده من حركات الغلام عند حركاتك أنت في ضربه .

وإذا ثبت خروج الخطاب علىٰ سبب : فلا يخلو الخطاب ؛ إما أن يكون لا يستقل بنفسه ، ولا يفهم معناه دون أن ينتقل إلى السامع سببه ؛ كقوله عليه السلام وقد سئل عن التمر بالرطب : « أينقص الرطب إذا يبس ؟ » فقالوا : نعم ، فقال : « فلا إذن » .

فقوله : « فلا إذن » لو وجد بالنقل ، ولم يذكر سببه ، ولا المراجعة التي كانت قبله . . لم يفهم معناه ، ولم يستبن به المراد ، وهـٰكذا إخباره تعالىٰ عن

(١) سيدي عبد الله في « نشر البنود » (١/٢٥٨) .

قول أهل النار : « نعم » لما سألهم أهل الجنة : هل وجدوا ما وعدهم ربهم حقاً ؛ لأن قول أهل النار : « نعم » لا يفيد إلا أن يفيد عماذا أجابوا .

ومن هٰذا النوع قوله عليه الصلاة السلام وقد سئل عن ماء البحر : « هو الطهور ماؤه » فإن هٰذا القول لو نقل دون السؤال الذي هٰذا جوابه . . لم يعرف لماذا أشار بقوله : « هو الطهور ماؤه » .

وهٰذا القسم من الأجوبة لا يختلف في قصره علىٰ سببه ؛ لأنه لما كان لا يستقل بنفسه . . صار هو والسبب كالشيء الواحد لا يفترقان ، وأما أن يكون اللفظ مستقلاً بنفسه ، يفهم معناه وإن لم ينقل سببه ؛ كقوله عليه السلام لما قيل له : بئر بضاعة ، إنها تطرح فيها الحيض ، ولحوم الكلاب ، وما ينجس الناس ، فقال : « خلق الله الماء طهوراً » .

فلو نقل إلينا هٰذا اللفظ الواقع من النبي عليه السلام دون سببه . . لفهمنا معناه ، وحملناه علىٰ عمومه في سائر المياه إذا قلنا بالعموم ، وهٰذا موضع اختلاف الناس : هل يقصر علىٰ سببه ، ويرد اللفظ عن حكم عمومه إلىٰ حكم خصوص السبب ، حتىٰ يكون السبب كأنه انسحب حكمه في التخصيص علىٰ حكم الجواب العام ؟ أو يكون اللفظ محكوماً له بالعموم علىٰ مقتضىٰ أصل وضعه عند المعممين ، ولا يلتفت إلىٰ سببه ؛ لكونه مستقلاً ، فأشبه اللفظ المبتدأ من غير سبب ؟

هٰذا مما قال فيه أكثر أصحابنا وأصحاب الشافعي بأنه يحكم بعموم اللفظ ، ولا يقصر على السبب ، وشذ بعض أصحابنا ـ وهو أبو الفرج ـ فقال بقصره علىٰ سببه ، ورده عن دلالته على العموم ، وقال به أيضاً من أصحاب الشافعي ؛ المزني ، والدقاق ، والقفال ، وبه قال أبو ثور ، وحكاه أبو حامد الإسفراييني عن مالك ، وأشار ابن خويز منداد إلى اختلاف قول مالك في هٰذا استقراءً من اختلاف قوله في غسل الآنية التي ولغ فيها كلب وفيها طعام ، فقال مرة أن يغسل في الماء وحده ؛ قصراً منه لعموم اللفظ ، وهو قوله عليه السلام : « إذا ولغ

الكلب في إناء أحدكم » الحديث علىٰ ما ورد فيه الحديث وهو الماء ، وقال مرة : تغسل سائر الأواني وإن كان فيها طعام آخذاً بعموم اللفظ غير ملتفت إلىٰ سببه ، واختار ابن خويز منداد إجراء اللفظ علىٰ حكمه في أصل الوضع من غير مراعاة سببه .

وقد وقع في الشرع مواضع اتفق علىٰ تعدّيها إلىٰ غير أسبابها ، كما نزل الظهار في حديث سلمة بن صخر ، ثم تعداه إلىٰ غيره ، وكما نزل اللعان في قصة هلال بن أمية ، ثم تعداه إلىٰ غيره ، وكما نزل القذف في رماة عائشة ، ثم تعدىٰ ذلك إلىٰ غيرهم ، وإن كان . . فقد قال تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ﴾ ، فجمعها مع غيرها ، ولٰكن الرماة لها كانوا معلومين ، فتعدى الحكم إلىٰ من سواهم ، فمن يقول بمراعاة حكم اللفظ . . كان الاتفاق هـٰهنا هو مقتضى الأصل ، ومن قال بالقصر . . خرج عن الأصل في هـٰذه الآي بدليل ، وقد مثل الناس ما نحن فيه بهـٰذه المُثُل .

ولو خرّجت على الاختلاف في الألف واللام : هل تقتضي الصيغ التي دخلت عليها العموم ؟ ويكون المراد الإشارة إلى الجنس ، أو تكون محمولة على العهد كما تقدم الخلاف فيه . . لكان تخريجاً لائقاً ؛ لأن الألف واللام في قوله عليه السلام في بئر بضاعة : « خلق الله الماء طهوراً » من قال بقصره علىٰ بئر بضاعة . . صار الألف واللام كالمشار بهما إلىٰ معهود ، وهو ما تقدم ذكره ، ومن قال بالتعميم . . فكأنه حمل على الجنس ، ولا عمدة لمن قال بقصر العموم بسببه ، إلا أن السبب لو لم يكن الجواب مرتبطاً به . . لم ينقل إلينا ذلك ؛ إذ ما لا يفيد . . لا تتشاغل الأئمة بذكره .

وأجيب عن هـٰذا بأن من قال بالتعميم اتباعاً لحكم اللفظ . . يجوّز التخصيص لبعض هـٰذا العموم بطرق التخصيص ، كالقياس إن قال به ، فإن كان اللفظ مبتدأ . . أجزنا التخصيص في آحاد متضمناته من غير أن يخص هـٰذا عيناً دون عين ، أو واحداً دون واحد .

وأما تخصيص العموم الخارج علىٰ سبب . . فإنا نمنع تخصيص سببه ، إذ لو أجزناه وقلنا : دل القياس علىٰ أن صاحب الشرع ما أراد بقوله : « خلق الله الماء طهوراً » بئر بضاعة ، وإنما أراد ما سواه من المياه . . جعلنا كلامه صلى الله عليه وسلم غير مشتمل علىٰ بيان ما سئل عنه ، ولا يصح منه صلى الله عليه وسلم أن يسأل عن بيان ما يحتاج إلىٰ بيانه ، فيضرب عن بيانه ، ويبين غيره مما لم يسأل عنه ، وقد أضيف إلىٰ أبي حنيفة أنه يجوز التخصيص في هـٰذا العموم تجويزاً مطلقاً ، حتىٰ يصح عندهم تخصيص سببه ، ويجريه مجرى العموم المبتدأ .

وقد استنكر أبو المعالي أن يذهب إلىٰ هـٰذا المذهب محصِّل لظهور قبحه ، ولـٰكنه اعتذر عن أبي حنيفة بعذر هو أشد من الذنب ، فأشار إلىٰ أنه إنما قال هـٰذه المقالة ؛ لأن قوله : لا يلاعن الزوج لنفي الحمل ، مع أن آية اللعان إنما نزلت في نافي الحمل ، فكأنه خص سبباً ، وأجراها علىٰ عمومها فيما سوىٰ سببها ، وكذلك صنع مع حديث عبد بن زمعة ، فإنه صلى الله عليه وسلم قال : « الولد للفراش » وأورد هـٰذا اللفظ ، وهو التخاصم في ولد أمة ، ثم لم يلحق أبو حنيفة ولد الأمة بسيدها ، وألحق ولد الحرة بزوجها ، وإن تيقنا أنها لم تعلق منه ، مثل أن تكون بالمشرق وهو بالمغرب ، فكأنه أجرىٰ قوله : « الولد للفراش » علىٰ عمومه فيما سوىٰ سببه ، وهو التنازع في ولد المملوكة .

فأضاف أبو المعالي إليه أنه كان غير مهتم كما يجب بحفظ أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم ، وإنما كان مهتماً بالرأي المعهود من السلف رضي الله عنهم ؛ فلأجل ضعفه في علم الأخبار ، قال ما قال في اللعان وفي ولد المملوكة ، حتىٰ لو سمع الخبرين ، وضبطهما كما يجب . . لما قال بما قال في أسبابها .

وهـٰذا اعتذار عن مثل هـٰذه الإمام يجب أن يعتذر عنه المعتذر به ، وإضافة التقصير إليه في إجازة تخصيص السبب ، وتصوره أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم أضرب عن الجواب عما سئل عنه إلىٰ غيره لأمر دعاه إلىٰ ذلك . . أولىٰ من

أن يضاف إليه ترك الاطلاع علىٰ قصتين مشهورتين : حديث اللعان ، وحديث عبد بن زمعة ، ولا يكادان يخفيان عمن اشتغل بالعلم أدنى اشتغال ، فكيف بمن ناظر فيه الرجال ، وصار محط الرحال ، واندرجت الأعصار علىٰ تقليده في كثير من الأنظار ، وهٰذا أيضاً مما أستثقله من إيراده في هٰذا الباب ، كما أستثقل منه الرمز إلىٰ مخالفة مالك وأصحابه للسلف ، واستيطائهم مركب العقوق في الحقوق ، وخرقهم حجاب الهيبة ، إلىٰ غير ذلك من ألفاظه التي هي مصيحة ، وليست معانيها صحيحة ، ولا معنىٰ للعقوق هٰهنا وذكره ، وهو كالخارق في مقدم نفسه حجاب الهيبة ، إذ لم يتهيب أبا حنيفة ومالكاً رضي الله عنهما ، وأشار في هٰذا الباب إلى استثقال مخالفته للشافعي رضي الله عنه أم طريقة مالك عنده أسد ، وهلا جرىٰ فيمن تقدم من أئمة الأشعرية علىٰ هٰذا الأسلوب فيما نبهنا عن مخالفته لهم ؟ وإن اعتذر عنه معتذر بأن تلك المسائل أصول ، وهٰذه مسائل فروع ، وإن حسن العبارة عن الماضين ، وتحسين المخارج لهم . . لا يضيق علىٰ من هو أضيق منه باعاً ، فكيف به مع اتساع باعه في العلوم لفظاً ومعنى .

والذي أشرنا إليه من محاذرته مخالفة الشافعي هو قوله : ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً ﴾ وهي تتضمن قصر المحرمات علىٰ ما ذكر فيها ، وهي من آخر ما نزل ، وهٰذا يقتضي جواز أكل الحشرات كما قال مالك ، لٰكن الشافعي رضي الله عنه أجراها مجرى العموم الخارج عن سبب ، ورأىٰ أن الجاهلية كانت تستبيح أكل الميتة وما ذكر معها ، فأنزل الله الآية تغليظاً لهم ، وإشعاراً بأنهم علىٰ مضادة الحق ، فكأنه يقول علىٰ جهة العكس عليهم : لا يحرم ما حللتموه ، وليس الغرض الحصر ، وإنما الغرض المناقصة ، وهٰذا قد يكون الشافعي أجراه مجرى التأويل ، ومن قال بمراعاة اللفظ دون سببه . . لا يمنع من التأويل ، فالقطع علىٰ إضافة هٰذا المذهب إلى الشافعي من هٰذا الذي قاله في هٰذه الآية وأشار إليه . . لا يوثق به ، وقد حكىٰ أبو المعالي من المصنفين : أن الشافعي اختلف قوله في قصر

العموم علىٰ سببه ، أو تعديه إلىٰ ما سواه)[1] .

وأطال النفس في الرد علىٰ أبي المعالي في دعواه علىٰ أبي حنيفة جهل حديث ابن زمعة .

هٰذه أنواع المخصصات ، وأكثرها منفصل ، سوى : الشرط ، والاستثناء ، والغاية ، فإنها متصلة ، وسنرجع إليها في مبحث آخر .

مسألة : العامين إذا لم يمكن تخصيص أحدهما بالآخر :

إذا واجهنا عامان فما العمل فيهما ؟

العمل : أنه إذا عجزنا عن الجمع بينهما بتخصيص أحدهما بالآخر بالوجه . . فإننا حينئذٍ نرجح العام الذي يعتضد بدليل من نص ، أو إجماع ، أو قياس .

فإذا فقد الدليل ، ولم يعتضد أي منهما بدليل يرجحه على الآخر . . فحينئذٍ نلجأ إلى التاريخ ؛ بمعنى : أننا نبحث عن تاريخ ورود العامين ، فإن كان أحدهما متأخراً عن الآخر . . فإننا ننسخ المتقدم بالمتأخر .

إذا لم نعثر على التاريخ وجهلناه . . فقيل : يتساقطان ، ويتوقف عن العمل بهما .

ولٰكن قد نجد أنفسنا أمام عامين يكون كل منهما خاصاً من وجه ، وحينئذ فإن عملية التخصيص ممكنة ، إلاّ أنها مشكلة ؛ لأن كلاً منهما خاص من وجه ، فإذا أعملته من ذلك الوجه . . فإنك تكون بذلك قد أهدرت خصوص الآخر ، وحينئذٍ يقع الإشكال .

فيقول الأصوليون في هٰذه الحالة : لا بد أن نبحث عن مخرج وعن ترجيح ، فإذا لم تجد . . توقفت ؛ لأن الأمر يحتاج إلىٰ مرجح .

وهٰذا واقع فعلاً في عدد من النصوص ، وقد اختلف العلماء فيها ، ولٰكنهم لم يسقطوها ، بل حاولوا أن يرجحوا ، ولٰكن هٰذه المحاولة لم تكن متسقة في

---

(١) المازري في « إيضاح المحصول من برهان الأصول » (٢٨٩ ـ ٢٩٣) .

اتجاه واحد ، بل إن بعض العلماء رجح من وجه لم يرجح منه الطرف الآخر ، وذلك في جملة من الأحاديث والأخبار ، منها :

قول النبي صلى الله عليه وسلم : « من نسي صلاة أو نام عنها . . فليصلها إذا ذكرها »[1] . مع قول النبي صلى الله عليه وسلم : « لا صلاة بعد الصبح حتىٰ ترتفع الشمس ، ولا صلاة بعد العصر حتىٰ تغيب الشمس »[2] .

كلا الحديثين عام ، وكلا الحديثين فيه خصوص من وجه :

الحديث الأول : عام في الوقت ، خاص في الصلاة الفائتة .

والحديث الثاني : عام في الصلاة ، خاص في الوقت .

فعندنا عموم في كل منهما ، وخصوص من وجه ، ومن هنا اختلف العلماء .

فذهب الجمهور إلىٰ إعمال خصوص الصلاة في عموم الوقت ، وبالتالي فالنهي لا ينسحب على الصلاة الفائتة ، فلو ذكر صلاة فائتة بعد صلاة العصر ، أو بعد صلاة الصبح . . فليصلها في ذلك الوقت إذا ذكرها .

وذهب أبو حنيفة : إلىٰ أنه لا يجوز له أن يصليها في ذلك الوقت ؛ لأنه وقت نهي ؛ ولأن النبي صلى الله عليه وسلم نام عن الصلاة ، فلم يصلها حتىٰ طلعت الشمس .

ولم يقتصر هـٰذا الخلاف على الصلاة الفائتة ، بل الصلوات ذوات السبب قد دخلت في ذلك ، كتحية المسجد ، وصلاة الجنازة ، إلاّ أن الجمهور انقسم في حكم صلاة النافلة ذات السبب إلىٰ قسمين :

فذهب مالك : إلىٰ أن ذوات السبب لا تصلىٰ في وقت النهي .

وذهب الشافعي : إلىٰ أنها تصلى .

---

(١) متفق عليه ، البخاري (٥٩٧) ، مسلم (٦٨٠) .

(٢) متفق عليه ، البخاري ، بابُ الصلاة بعد الفجر حتىٰ ترتفع الشمس ، الحديث (٥٨١) ، وفي الباب عن نحو عشرين من الصحابة ، مسلم (٨٢٧) .

وعن الإمام أحمد روايتان ، ورجح شيخ الإسلام ابن تيمية الرواية التي تتفق مع مذهب الشافعي .

والعلماء في هٰذه المسألة كل منهم يلجأ إلىٰ نوع من الترجيحات : فالذين قالوا : لا تصلى ، رجحوا بأن الأمر والنهي إذا تقابلا . . فإن النهي مقدم ؛ لأنه مفسدة ، ودرء المفاسد مقدم علىٰ جلب المصالح .

ونجد أن الإمام مالكاً توسط في هٰذه المسألة .

حديث آخر قوله صلى الله عليه وسلم : « من بدّل دينه . . فاقتلوه »[1] . هٰذا عام في الرجال والنساء ، إلاّ أنه قد وردت آثار عن الصحابة تدل على النهي عن قتل المرأة المرتدة ، ووردت بعض الأحاديث في النهي عن قتل النساء مطلقة ، وهي صحيحة ، وقد قال بعض الصحابة : تستتاب ولا تقتل .

فهنا أيضاً اختلف العلماء ؛ إذ يمكن أن نخصص حديث « من بدل دينه . . فاقتلوه » بحديث النهي عن قتل النساء ، ويمكن أن نخصص حديث النهي عن قتل النساء بأنه نهي عن قتلهن إذا لم يكنَّ مرتدات ، بمعنىٰ أن النهي هنا يكون منصباً على النساء في الحرب ، وليس منصباً على المرأة التي تبدل دينها .

المهم أن العامَّين إذا تقابلا . . فلا بد من محاولة الجمع بينهما بتخصيص أحدهما بالآخر إذا كان هٰذا التخصيص لا يلغي عموم الآخر ، فإذا لم يوجد دليل . . فإنه يبحث عن التاريخ ، فينسخ المتأخر المتقدم ، فإذا لم يعثر على التاريخ . . يتساقطان ، ويتوقف عن العمل بهما حتىٰ يوجد دليل .

ـ التخصيص المتصل :

التخصيص المتصل أربعة أنواع :

الاستثناء ، والغاية ، والصفة ، والشرط .

---

(١) رواه البخاري ، وأحمد ، والأربعة ، والطحاوي ، وغيرهم من حديث ابن عباس ، وفي الباب غيره . « الهداية » (٨/ ٦٣١) .

فهٰذه تخصص العام تخصيصاً متصلاً وليس منفصلاً ؛ أي : أن المخصصات هٰذه تكون متصلة بالنص .

أولاً : الاستثناء :

لغة : هو استفعال من ثناه يثنيه ، إذا رد بعضه علىٰ بعض ، والاستثناء والثنيا : هو رد بعض الشيء إلىٰ بعضه الآخر ، تقول : ثنيت الحبل ، إذا رددت طرفه على الطرف الآخر .

هٰذا هو الأصل اللغوي كما يقوله ابن سيده في « المحكم » .

وفي الاصطلاح : يطلق علىٰ معنيين :

إخراج بعض الجملة مما كان داخلاً فيها .

تعليق الجملة ؛ وهو في محل الإخراج ، وهٰذا المعنىٰ ورد في الحديث : « إلاّ أن يستثني » أي : في اليمين . فهو إخراج شيء بإلاّ وأخواتها (سوى ، وغير ، وليس ، وحاشا ، وعدا ، ولا يكون) مما كان داخلاً فيه ، ولولا الاستثناء ما خرج .

الأصل : ألاّ يستثنىٰ شيء من شيء إلاّ إذا كان من جنسه ، وإذا لم يكن من جنسه . . فإنه لا يستثنىٰ منه غالباً ، وحينئذٍ فإن (إلاّ) في بعض الأحيان تكون بمعنى الواو الاستئنافية ، وحملوا عليه قوله تعالى : ﴿ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ * إِلَّا مَن ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوٓءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ .

قالوا : (إلاّ) هنا بمعنى : الواو ، فيكون الكلام بعدها مستأنفاً حتىٰ لا ننسب إلى الرسل ظلماً . ولهٰذا قال ابن بُونه في « زيادات الألفية » :

وإِنْ تَكُـــنْ إلاّ بِمَعْنَـــى الــوَاوِ فـاعطِـفْ بها فِـي قَـوْل كُـلِّ رَاوِ

إن الاستثناء لا يكون متراخياً عن الكلام بل يجب أن يكون متصلاً به ، وأن يكون في نفس الكلام لإخراج شيء منه هو داخل فيه .

الاستثناء يفارق المخصصات في معنيين :

١ ـ أنه يكون متصلاً وليس متراخياً ، والمخصص يكون متراخياً .

مثال : قال تعالى : ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟ ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ ۖ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلْجَنَّةِ وَٱلْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِۦ ۖ وَيُبَيِّنُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ .

ويتراخى المخصص ليكون بعد ذلك : ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ .

أما إذا كان استثناء : فإنه لا يتراخىٰ إلاّ في صور نادرة ، مثال ذلك : أن الرسول صلى الله عليه وسلم لما نهىٰ أن يعضد شجر مكة ، سكت فقال العباس : إلاّ الإذخر يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم : « إلاّ الإذخر » . فكأن الاستثناء تأخر قليلاً بعد أن سكت المتكلم .

٢ ـ الاستثناء قد يكون من النص ، والمخصص لا يكون كذلك ، فهو إنما يخص العام ، ولا يخص النص .

مثال ذلك أن تقول : « عَلَيَّ عشرة إلاّ درهماً » . « فعشرة » نص وليست ظاهراً ، والمخصصات لا تدخل في هـٰذا .

شروط الاستثناء :

١ ـ ألاّ يكون مستغرقاً للمستثنىٰ منه ، وهو شرط لا خلاف فيه .

مثاله : أن تقول : له عليَّ مئة إلاّ مئة ، أو : هي طالق ثلاثاً إلاّ ثلاثاً . فهـٰذا استثناء باطل .

٢ ـ يجب أن يكون الاستثناء من جنس المستثنىٰ منه عند الحنابلة ، خلافاً للمالكية والحنفية وبعض الشافعية ، فإذا لم يكن من جنس المستثنىٰ منه . . فإن هـٰذا الاستثناء باطل عند الحنابلة .

ولأجل ذلك قال الخرقي : (إن الاستثناء إذا كان من غير جنس المستثنىٰ منه . . فإنه باطل ، إلاّ في استثناء الورق من الذهب ـ مثلاً ـ بأن يقول : له عليَّ مئة

دينار إلاّ عشرة دراهم ، فمثل هٰذا يجوز باعتبار أن النقدين كشيء واحد) .

٣ـ أن يكون الاستثناء متصلاً ، وخالف في ذلك ابن عباس رضي الله عنه ، فقد قال : إنه يُستثنىٰ ولو بعد سنة ، وهٰذا محكي أيضاً عن عطاء بن أبي رباح ، وعن الحسن البصري ، وعن غيرهما ، وقال بعضهم : إنه يتراخىٰ في المجلس فقط ، وأومأ إليه الإمام أحمد ، ولهٰذا قال الحنابلة : إذا سكت في اليمين بالله . . فإنه يصح له أن يستثني بشرط ألاّ يكون الفصل كثيراً .

٤ ـ أن يكون المستثنىٰ أقل من المستثنىٰ منه : وهٰذا مذهب الإمام أحمد ، وأبي بكر الباقلاني ، وابن درستويه من النحاة ، وقيل : إنه مذهب ابن جني أيضاً.

أما جمهور العلماء : فقالوا : إنه يجوز أن يُستثنى الأكثر ، وعلىٰ هٰذا لو قال : له عليّ مئة إلاّ تسعين . . فعند الحنابلة : هٰذا استثناء باطل ، وتلزمه المئة ، بخلاف ما لو قال : له عليَّ مئة إلاّ أربعين ، فهٰذا استثناء صحيح .

وكذلك لا يجوز أن يستثنى المساوي في مذهب الإمام أحمد ، فلو قال : له عليَّ مئة إلاّ خمسين ، ما جاز ذلك في أصل المذهب ؛ لأن المستثنىٰ لا بد أن يكون أقل من المستثنىٰ منه .

واستدل الجمهور بقوله تعالى : ﴿ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ ﴾ قالوا : من اتبع إبليس هم أكثر العباد ، كما قال تعالى : ﴿ وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ ﴾ .

ورد الحنابلة على استدلال الجمهور بأن قالوا : إن هٰذه الآية تخرج بوجهين :

الأول : أن تكون استثناء منقطعاً ،وأن (عبادي) مختصة بالصالحين ؛ لأن (العباد) عندما يضيفها الله سبحانه وتعالىٰ لنفسه غالباً في لغة القرآن تُخص بعباد الله الصالحين ، ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ يَا عِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ ﴾ .

فالعباد هي لفظ تكريم ـ بخلاف العبيد ـ وحينئذٍ لا يكون حجة للجمهور ،

ويكون معنى الاستثناء منقطعاً تقديره : لـكن من اتبعك من الغاوين .

الثاني : أن لفظ (عبادي) يشمل الملائكة والجن والإنس ، وحينئذٍ تكون الكثرة للملائكة ، فيكون المستثنىٰ هنا أقل من المستثنىٰ منه .

والقرافي في كتابه « الاستغناء في مسألة الاستثناء » لم يجد حجج الجمهور مقنعة ، بل قال : إن ما استشهدوا به من الاستشهادات ليست مقنعة ، لا عقلاً ولا نقلاً .

الفرق بين الاستثناء والنسخ :

ـ أن الاستثناء يأتي متصلاً ، وأما النسخ : فإنه يكون منفصلاً .

ـ أن الاستثناء لا يرفع الكل ، والنسخ يرفع الكل .

مسألة : هل يجوز الاستثناء من الاستثناء ؟

نعم ، يجوز ذلك ، وكل واحد يبطل جزءاً مما قبله ؛ كقوله تعالى : ﴿ إِلَّآ ءَالَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ ۝ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ ﴾ .

فهنا استثناءان ، استثناء من استثناء .

ولـكن الأصوليين والفقهاء أطالوا كثيراً في مسألة : الاستثناء من الاستثناء من الاستثناء . . . ، وقالوا : هل يرجع إلى الأول أو إلى الثاني أو إلى الثالث ؟

وإذا كان أحد هـٰذه الاستثناءات باطلاً . . فهل تبطل الاستثناءات الأخرى ؟

إلاّ أن هـٰذا من مسائل التمرين ، ولا تُرتب عليها نتائج عملية .

مسألة : الاستثناء إذا جاء بعد جمل ماذا يكون الحكم ؟

اختلف العلماء في ذلك :

ـ ذهب الجمهور إلىٰ أنه يرجع إلىٰ هـٰذه الجمل كلها إذا كانت متعاطفة بالواو وكان يصلح لها .

ـ ذهب أبو حنيفة إلىٰ أنه يرجع إلى الجملة الأخيرة فقط .

مثال ذلك : قوله تعالى : ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ۝ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا۟ فَإِنَّ

﴿ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ هنا (إلاّ) جاءت بعد الفسق ، وبعد منع الشهادة ، فهل (إلاّ) ترجع إلى الفسق فقط ، أو ترجع إلى الفسق وقبول الشهادة معاً ؟

ذهب أبو حنيفة إلىٰ أنها ترجع إلى الأخير فقط .

ذهب الجمهور إلىٰ أنها ترجع للجميع .

وهـٰذه مسألة طال فيها النزاع بين العلماء ، وهي تدور على الواو ؛ لأنها تجمع بين الجملتين ، وأحياناً تكون لغير ذلك ، واللغة العربية لا تعطي رداً حاسماً ؛ لأن الواو تؤدي إلىٰ كثير من الإجمال ، ولأننا وجدنا الاستثناء تارة يرجع إلى الأخير قطعاً ، وتارة يرجع إليهما معاً ظناً .

ثانياً : التخصيص بالغاية :

إن الغاية تخصص إذا كان ما بعدها مغايراً لما قبلها ، فإن لم يكن الأمر كذلك . . فإنها لا تخصص .

مثال ذلك :

قوله تعالى : ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ فهـٰذا يقتضي أن الصيام ليس مستمراً بعد الليل .

وقوله تعالى : ﴿فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ .

أما إذا كان ما بعدها داخلاً فيما قبلها . . فإنها لا تكون مخصصة ، وحينئذٍ قد تكون عاطفة يعطف بها البعض على الكل ؛ كما يقول الشاعر :

ألقى الصحيفةَ كي يُخَفِّفَ رحْلَه   والـزَّاد حتـىٰ نَعْلِـهِ ألقـاهـا[1]

بتأويل ألقىٰ ما يثقله ، ومثّل النحاة لها بقولهم : « أكلت السمكة حتىٰ رأسها » أي : ورأسها .

---

(١) بجرِّ (نعله) بحتى التي جاءت للغاية ، وكأنه قال : ألقى الصحيفة والزاد وما معه من المتاع حتى انتهى الإلقاء إلى النعل . انظر « كتاب سيبويه » (١/ ٩٧) ، « خزانة الأدب » (٣/ ٢٢) .

وقال بعضهم : إنها تفيد الترتيب ـ كابن الحاجب والجزولي ـ إلاّ أن الأصح أنها لا تفيد الترتيب .

وفي المعاني السالفة قال ابن مالك في « الألفية » :

بَعْضاً بِحَتَّى اعْطِفْ علَىٰ كُلٍّ ولا   يَكُــونُ إلاَّ غَــايَــةَ الَّــذي تَــلا

فأضاف ابن بُونه في « زياداته » :

وأعِـدِ الخَـافِـضَ فَهْـوَ مُـوجَـبُ   وهْــيَ عَلَــى الأَصَــحِّ لا تُــرَتِّــبُ

ثالثاً : التخصيص بالصفة :

ويشترط فيها : أن تكون متصلة ، أو تكون مفصولة بغير أجنبي ، كالفصل بجار ومجرور وظرف ونحو ذلك .

مثال : جاء الرجال التجار ، فهٰذا فيه تخصيص طائفة من الناس .

رابعاً : التخصيص بالشرط :

مثل قوله تعالى : ﴿ وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا۟ عَلَيْهِنَّ ﴾ ، فهٰذا تخصيص بالشرط .

وقد سبق الحديث عن الشرط في مفهوم المخالفة(١) .

❊ ❊ ❊

---

(١) انظر (ص ١٣٠) .

المطلق والمقيد

تعريف المطلق :

لغة : من الإطلاق ، وهو الإرسال ، من أطلق الشيء ، إذا أرسله . وأطلق الجمل ، إذا أرسله ، وأطلق سراح الأسير ، إذا فك كبله .

واصطلاحاً : هو لفظ خاص يدل علىٰ فرد شائع في جنسه ، أو : ما تناول واحداً غير معين باعتبار حقيقة شاملة لجنسه ، أو : هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هي فقط مجردة عن كل عارض يلحقها .

أما المقيد : فما كان من الألفاظ دالاً علىٰ وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة عليه ، كقولنا : رجل عالم . حسب عبارة الطوفي .

وعرفه في « مراقي السعود » :

فَمـا علـىٰ مَعْنـاهُ زِيـدَ مُسْجَـلا　　　مَعْنـىٰ لِغَيْـرِه اعْتَقِـدْهُ الأَوَّلا

أي : المقيد .

الفرق بين العام والمطلق :

إن العام يدل علىٰ جماعة ، أما المطلق فهو لفظ خاص يدل علىٰ فرد شائع في جنسه غير معين ، وهـٰذا ما يسميه النحاة (نكرة) .

والنكرة : هي اسم شائع في جنسه ، وهي في تعريفها البسيط : ما يصلح لدخول الألف واللام (أل) .

مثاله : رجل ، امرأة ، أسد .

ولهـٰذا قال الآمدي : المطلق : هو النكرة في سياق الإثبات .

قال في « مراقي السعود » :

وَما على الذَّاتِ بِلا قَيْدٍ يَدُلْ فَمُطْلَقٌ وباسْمِ جِنْسٍ قَدْ عُقِلْ
وما على الواحِدِ شاعَ النَّكِرَهْ والاتَّحادُ بَعْضُهم قَدْ نصرَهْ

أي : أن ابن الحاجب والآمدي قالا باتحاد المطلق والنكرة في سياق الإثبات دون النفي .

سبب الحديث عن المطلق :

نتحدث عن المطلق بسبب التقييد الذي قد يلحق بعض أفراده ، والمقيد ما تناول معيناً أو موصوفاً بزائد علىٰ حقيقة جنسه ، كقوله تعالى : ﴿ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ﴾ ، وهٰذا التقييد : للعلماء فيه مذاهب ومدارس ؛ فهناك المدرسة الحنفية ، وهناك الجمهور .

إذا قيد المطلق في مكان ، وأطلق في مكان آخر . . فإنه لا يخلو من أن يتحد السبب والحكم ، أو أن يتحد الحكم ويختلف السبب ، أو أن يتحد السبب ويختلف الحكم ، أو أن يختلف السبب والحكم .

مثال ذلك : إذا قلت لك : أكرم طالباً ، ومرة أخرىٰ قلت لك : أكرم طالباً مجتهداً ، فهل لابد أن يكون الطالب الأول طالباً مجتهداً ؟ وبالتالي فلو أكرمت أي طالب . . ما كنت ممتثلاً ؟

هنا اختلف العلماء :

فذهب الجمهور إلىٰ حمل المطلق على المقيد ، بمعنى : اعتبار أن الطالب الذي يجب إكرامه هو طالب مجتهد ، وأن الكلام الثاني يفسر الأول .

وذهب الحنفية إلىٰ أن الكلام الثاني لا يفسر الأول .

استدل الجمهور بقولهم : إن الكلام الثاني زائد على الأول ، فإما أن نلغيهما معاً فنجعلهما متعارضين ، وإما أن نعمل بهما معاً ، وهٰذا غير ممكن ؛ لأنه زائد عليه ، وإما أن نقيد الأول بالثاني ، ونكون بهٰذا قد جمعنا بين النصين .

قال الحنفية : نلغي المقيد ونعمل بالمطلق ؛ لأن هٰذا عندهم من باب مفهوم الصفة ، وهم لا يعملون بمفهوم المخالفة كما هو معروف .

مثال آخر : يقول الله تعالى : ﴿ وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ ﴾ هنا : (شهيدين) مطلق ، ولٰكن قيدها قوله تعالى : ﴿ وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾ الأولىٰ في الدَّيْنِ ، والثانية في فراق الزوجات .

وفي حديث عائشة عند الدارقطني لا بد في النكاح من أربعة : الولي ، والزوج ، والشاهدان ، هٰذا الحديث جاء بالإطلاق ، بينما قيد الحديث الآخر الإطلاق : « لا نكاح إلاّ بولي مرشد وشاهدي عدل »[1] .

فالسبب متحد والحكم واحد ، فذهب الجمهور إلى اشتراط العدالة ، وذهب أبو حنيفة إلىٰ عدم اشتراطها . فالحديث الثاني وصف الولي بالرشد ، ووصف الشاهدين بالعدالة .

فالحنفية قالوا : إن الزيادة في الحديث الآخر لا يمكن أن تنسخ وتلغي الإطلاق في الحديث الأول ، ولا يؤخذ بها ؛ لأنها من باب مفهوم الصفة ، وهو من مفهوم المخالفة ، ونحن لا نعمل به .

وبناءً علىٰ ذلك : فإنه يكتفىٰ عندهم بأي شاهدين أياً كان حالهما ، وبولي أياً كان حاله .

ويلحق بالحنفية هنا بعض الشافعية والحنابلة .

مثال آخر : يقول الله سبحانه وتعالى :

﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا ۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ ۚ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَـٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ

(١) رواه الخلال بسنده ، وأخرجه البيهقي ، ورواه الشافعي عن مسلم بن خالد الزنجي ، ومسلم هٰذا كثير الأوهام .

﴿تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ .

ويقول تعالى : ﴿ وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾ .

الرقبة الأولىٰ : قيدت بالإيمان ، والرقبة الثانية : أطلقت .

السبب هنا جاء مختلفاً ، فأحد السببين قتل خطأ ، والثاني ظهار ، والحكم واحد وهو الرقبة ، فما العمل ؟

الجمهور : حمل الرقبة في الظهار على الرقبة في القتل ، فاشترط فيها الإيمان كما ورد في الأخرى .

الحنفية ومن قال بقولهم : لم يشترطوا ذلك ، وقالوا : كل رقبة هي في محلها ، فتلك يشترط فيها الإيمان ، وهٰذه لا يشترط فيها شيء من ذلك .

استدل الجمهور : بأن القرآن الكريم ورد علىٰ ما تعارفته العرب ، والعرب تطلق كلامها هنا لتقيده في مكان آخر ، وتعمم لتخصص ، وتجمل لتبين ، والقرآن كذلك ، فيه إجمال وبيان ، وعموم وخصوص ، وإطلاق وتقييد ، فيحمل بعضه علىٰ بعض فهٰذا أولى .

ومن الإجمال والبيان في الشعر بما يشبه التقييد قول كُثيِّر :

وَأَنتِ الَّتي حَبَّبتِ كُلَّ قَصيرَةٍ   إِلَيَّ وَما يَدري بِذاكَ القَصائِرُ
عَنَيتُ قَصيراتِ الحِجالِ وَلَم أُرِد   قِصارَ الخُطا شَرُّ النِّساءِ البَحاتِرُ

أما الحنفية : فقالوا : إن التقييد في محل والإطلاق في محل . . يدل علىٰ تفاوت الحكم ، فالشارع قد يلحظ تفاوتاً في الحكم بين القاتل فيوجب أن يعتق رقبة مؤمنة ، وبين المظاهر فلا يقيدها بالإيمان ، وهما خطابان ، فالتفاوت في السبب يؤدي إلىٰ تفاوت في وصف الرقبة .

وبقدر ما يكون موقف الحنفية الأول (السبب واحد والحكم واحد) بعيداً عمّا نراه صحيحاً ، بقدر ما يكون الموقف الثاني (الحكم واحد والسبب مختلف) معقولاً . فالتفاوت بتفاوت السبب شيء ممكن ومعقول .

إذا اختلف الحكم : إذا اختلف الحكم فإنه لا يقيد المطلق بالمقيد أبداً ، سواء اتفق السبب أو اختلف ، ولـٰكن المطلق قد يترجح ويتردد بين مقيدين ، فهل يحمل علىٰ هـٰذا ، أو يحمل علىٰ ذلك ؟

مثال ذلك : التيمم ، قال تعالى : ﴿ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ .

اليد : تطلق على الكف ، وعلى الكف والذراع ، وعليهما والعضد .

فأين ينتهي مسح التيمم ؟

يقول الله تعالىٰ في الوضوء : ﴿ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ ﴾ ، ويقول تعالىٰ في حد السرقة : ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ وقيده فعل النبي صلى الله عليه وسلم بالكوع .

فالتيمم علىٰ أي شيء يحمل في قوله تعالى : ﴿ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ لتحديد الموضع الذي ينتهي عنده ؟

الإمام أحمد : أشار إلى المكان الذي يقطع منه السارق ـ أي الرسغ ـ قال : إنه يحمل عليه ، وقد ثبت ذلك عن ابن عباس ، فحمْلُه هنا علىٰ أحد المقيدين يرجحه من الأدلة الخارجية الظهور اللغوي مع حديث عمار ، وفيه : « ومسح الشمال على اليمين ، وظاهر كفيه ووجهه » وهو حديث متفق عليه ، والكف لا تطلق على الذراع .

وذهب الشافعي وأبو حنيفة إلىٰ وجوب مسح اليدين إلى المرفقين ؛ لأحاديث ليست في الصحيح ، ولقياس التيمم على الوضوء ؛ لأنه بدل عنه ، وحمل البدل على المبدل منه أولى ، ولأن الوضوء مقيد ، وجب حمل التيمم المطلق عليه .

أما مالك : فقال : بأن المسح إلى المرفقين سنة ـ كعادته ـ في التوسط بين الأدلة ومراعاة الخلاف ، قال خليل في مختصره : (وسن ترتيبه ، وإلى المرفقين) وهـٰذا الخلاف له سلف من الصحابة رضي الله عنهم .

فصل

في معاني بعض الحروف يحتاج إليها الفقيه

وهو في معاني بعض الحروف التي يترتب عليها حكم شرعي ، أو اختلاف بين الفقهاء ، وسأذكر في هٰذا الفصل كلام القرافي في « التنقيح » و« شرحه » بكامله ، وأعلق عليه تعليقاً يتناول بعض المعاني التي لم يستكملها . وقد ذكر القرافي بعض حروف العطف والجر والشرط ، فقال :[1]

الواو لمطلق الجمع في الحكم دون الترتيب في الزمان :

قال جماعة من الكوفيين إنها للترتيب ، لنا قوله تعالى : ﴿ وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُواْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُواْ حِطَّةٌ ﴾ وقوله تعالى : ﴿ وَقُولُواْ حِطَّةٌ وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا ﴾ والقصة واحدة ، فلو كان للترتيب . . لزم التناقض ، وهو محال ، وقوله تعالىٰ حكاية عن كفار العرب : ﴿ وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ لو كانت للترتيب . . لكانوا معترفين بالحياة بعد الموت والبعث ، وليس كذلك ، وقيل في هٰذه الآية : إن المراد تموت كبارنا وتولد صغارنا فنحيا ، فلا يلزم الاعتراف بالبعث على القول بالترتيب ، والظاهر من اللفظ هو القول الأول ، وأن مرادهم : نحيا ونموت ، والواو لا تفيد الترتيب ، ولأن الواو قد تدخل فيما لا يمكن الترتيب فيه ، كقولنا : تضارب زيد وعمرو ، ولا ترتيب في ذلك ، فدل علىٰ أنها ليست للترتيب .

احتجوا بقوله عليه الصلاة والسلام : « بئس الخطيب أنت »[2] لما قال الخطيب : من يطع الله ورسوله . . فقد رشد ، ومن يعصهما . . فقد غوى ، وأمره بأن يقول : ومن يعص الله ورسوله . . فقد غوى . ولولا أن الواو للترتيب . . لما

---

(١) من هنا بدأ النقل عن الإمام القرافي رحمه الله ، وينتهي (ص ٢٧٢) .

(٢) مسلم (٨٧٠) .

كان بين اللفظين فرق ، ولما سمع عمر رضي الله عنه قول سُحيمٍ عبدِ بني الحسحاس :

عُمَيـرةَ وَدِّع إن تَجَهَّـزتَ غَـادِيـا كَفَى الشَيبُ والإِسلامُ لِلمَرءِ ناهيا

قال : لو قدمت الإسلام على الشيب لأجزتك ، ولو أنها ليست للترتيب . . لما كان بينهما فرق .

والجواب عن الأول : أن الترتيب له سببان ؛ أداة لفظية ، وحقيقة زمانية ، فاللفظية نحو : الفاء ، وثم ، والحقيقة الزمانية : هي أن أجزاء الزمان مرتبة هٰكذا بعضها قبل بعض ، والواقع في المرتب مرتب ، وفي السابق سابق على الواقع في اللاحق ، فالمنطوق به أولاً متقدم ؛ لتقدم زمانه على المنطوق به آخراً لتأخير زمانه ، ولذلك نقدم المفعول على الفاعل لشرفه بالحقيقة الزمانية فقط ، فنقول : أنشد النبيَّ حسانُ بن ثابت ، ولا لفظ مرتب هنا ، بل الزمان فقط .

إذا تقرر هٰذا . . فنقول : إذا قال الخطيب : ومن يعص الله ورسوله . . فقد حصل الترتيب بالحقيقة الزمانية عندنا ، واتجه عتب الخطيب عند عدمها ، فلمَ قلتم : إن الترتيب لأداة لفظية ؟ بل لما ذكرنا ، وهو مجمع عليه ، وما ذكرتموه مختلف فيه ، وإضافة كلام الشارع للمتفق عليه أولى ، وهو الجواب عن الثاني .

فائدة :

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا يؤمن أحدكم حتىٰ يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما » فقد جمع بينهما في الضمير كما جمع الخطيب ، فما الفرق وما الجواب ؟

الجواب من وجهين : أحدهما ذكره الشيخ عز الدين بن عبد السلام ـ قدس الله روحه ـ فقال : إن منصب الخطيب حقير قابل للزلل ، فإذا نطق بهٰذه العبارة . . قد يتوهم فيه لنقصه أنه إنما جمع بينهما في الضمير لأنه أهمل الفصل بينهما في الضمير والفرق ، فلذلك امتنع ؛ لما فيه من إيهام التسوية ، ومنصب رسول الله صلى الله عليه وسلم في غاية الجلالة والبعد عن الوهم والتوهم ، فلا

يقع بسبب جمعه عليه الصلاة والسلام إيهام التسوية .

وثانيهما : ذكره بعض الفضلاء فقال : كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم جملة واحدة ، وتقدم الظاهر من الجملة الواحدة يبعد استعمال الظاهر موضع الضمير ، بل الضمير هو الحسن ، وكلام الخطيب جملتان ؛ إحداهما مدح والأخرىٰ ذم ، فلذلك حسن منه استعمال الظواهر مكان المضمرات .

الفاء للتعقيب والترتيب : نحو (سها فسجد) :

قال الإمام فخر الدين : الفاء للتعقيب بحسب الإمكان ، احترازاً من قولهم : دخلت بغداد فالبصرة ، فإنه إذا كان بينهما ثلاثة أيام فدخل بعد الثلاثة . . فهٰذا تعقيب عادة ، أو بعد خمسة أو أربعة . . فليس بتعقيب ، ولا يشترط في تعقيب دخول البصرة أن يكون يليه بالزمن الفرد ، فذلك مستحيل ، فلا يكون الوضع له .

وقولنا : للتعقيب . . احتراز من (ثم) ، فإنها للتراخي ، والفاء كذلك للتسبب ، كما في قولنا : سها فسجد ، وسرق فقطع ، وزنا فرجم ؛ أي : هٰذه المقدمات أسباب لما بعدها ، والدليل علىٰ أنها للترتيب أنها يجب دخولها في جواب الشرط إذا كان جملة اسمية ، نحو : من دخل داري . . فله دينار ، قال النحاة : لو لم يقل (فله) بل قال (له) بغير فاء . . لكان إقراراً بالدينار ، ولزمه دفعه ، ولم يكن تعليقاً للدينار علىٰ دخول الدار ، وكان الشرط المتقدم يبقىٰ لغواً بغير جواب ، وكذلك : إن دخلت الدار . . فأنت طالق ، أو فأنت حر ، لو حذف الفاء . . طلقت ، وعتق العبد في الحال ؛ لأن الموجب لتعليق الطلاق إنما هو الفاء في الجملة الاسمية ، فإذا عدمت . . انقطع الكلام عما قبله ، فصار إنشاء لا تعليقاً ، من حيث دلالة اللفظ ، لا من حيث الإرادة والفتيا ، فإذا كانت الفاء هي التي ترتب . . دل علىٰ أنها للترتيب ، و(ثم) للتراخي ، هٰذه حقيقتها ، فتقتضي أن ما بعدها وقع بعد ما قبلها وبينهما فترة ، بخلاف الفاء ، وقد تستعمل لتراخي الرتب دون الزمان من باب مجاز التشبيه ، كقوله تعالىٰ ﴿ ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ

ءَامَنُوا﴾ فرتبة الإيمان متراخية في العلو والشرف عن رتبة الإطعام والإعتاق المتقدمين عليه ، فلذلك دخلت (ثم) ، وكذلك قوله تعالى : ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟﴾ فإن السجود وقع أولاً ، لٰكن رتبته كانت أشرف ، فرتبته متراخية . وكذلك قول الشاعر :

إن مــن سَــادَ ثُــمَّ سَـاد أبُــوه   ثُـم قَـد سَـاد قَـبلَ ذلـك جَـدّه

ما بعد (ثم) هو قبلُ ، غير أن المقصود هو التراخي في الرتب ، فيقصد أن أباه كان أعظم رتبة منه ، وجده كان أعظم رتبة من أبيه ، فهٰذا المحسِّنُ للفظ (ثم) .

ـ ومن حروف الجر وبعضها للعطف ـ :

حتىٰ وإلىٰ للغاية :

نحو : بعتك من هٰذه الشجرة إلىٰ هٰذه الشجرة ، أو سرت حتىٰ دخلت مكة ، واختلف العلماء في ابتداء الغاية وانتهائها ، هل يندرجان في المُغَيَّا أم لا ؟

علىٰ أربعة أقوال : ثالثها[1] : الفرق بين أن تكون الغاية من الجنس ، فتندرج أم لا تندرج ؟ فإن كان المبيع رماناً ، والشجر كان رمانتان . . اندرجتا ، وإلا . . فلا ، الرابع : الفرق بين أن يكون الفصل بينهما أمراً حسياً كما في قوله تعالى : ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ فلاَ يندرج ؛ لأن الظلام متميز عن النهار بالبصر ، أو لا . . فيندرج ؛ كما في قوله تعالى : ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ هٰذه الأربعة أنقلها في انتهاء الغاية ، وأما ابتداؤها . . فلا أنقل فيه إلاّ قولين .

فائدة :

المُغَيَّا لا بد أنه يتكرر قبل الغاية بعد ثبوته ، فإذا قلت : سرت إلىٰ مكة من مصر . . فلا بد أن تثبت حقيقة السير قبل مكة ، ويتكرر قبلها ، أما ما لا يتكرر . . فلا تتصور فيه الغاية ، فلذلك قال بعض علماء الحنفية : إن العامل في قوله

---

(١) لم يذكر القرافي رحمه الله القولين الأولين .

تعالى : ﴿ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ ﴾ ليس هو (اغسلوا أيديكم) ؛ لأن غسل اليد لا يثبت إلاّ بعد غسل المرافق ؛ لأن اليد اسم لها من الإبط إلى الأصابع ، وغسل هـٰذا لا يثبت قبل المرافق فضلاً عن تكرره ، بل الثابت قبل المرفق بعض اليد ، فيكون تقدير الآية (اغسلوا أيديكم) : اتركوا من آباطكم إلى المرافق ، فإلى المرافق غاية للترك لا للغسل ، والترك ثبت قبل المرافق وتكرر إلى المرافق في الترك ، فيغسل مع المغسول ، وهـٰذا بحث حسن .

فائدة :

حكاية العلماء الخلاف في اندراج الغاية ينبغي أن يحمل علىٰ (إلى) دون (حتى) بسبب تضافر قول النحاة علىٰ أن (حتى) لها شروط : أن يكون ما بعدها من جنس ما قبلها ، وداخلاً في حكمه آخر جزء منه ، أو متصلاً به فيه معنى التعظيم أو التحقير ، فنصّوا على اندراجه معنى ، بل يندرج ليس إلاّ ، ويحمل الخلاف علىٰ (إلى) ، فإنه ليس فيها نقل يعارضنا .

و(في) **للظرفية والسببية** : نحو قوله صلى الله عليه وسلم : « في النفس المؤمنة مئة من الإبل » . كونها للسببية أنكره جماعة من الأدباء ، والصحيح ثبوته ؛ فإن النفس ليست ظرفاً للإبل ، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام في حديث الإسراء « فرأيت في النار امرأة حميرية عُجّل بروحها إلى النار ؛ لأنها حبست هرة حتىٰ ماتت جوعاً وعطشاً ، فدخلت النار فيها » معناه : بسببها ؛ لأنها ليست في الهرة .

ومنه « أحب في الله ، وأبغض في الله » أي : أحب بسبب طاعة الله ، وأبغض بسبب معصية الله .

واللام :

للتمليك : نحو : الماء لزيد .

والاختصاص : نحو : هـٰذا ابن لزيد .

والاستحقاق : نحو : السرج للدابّة .

والتعليل : نحو : هـٰذه العقوبة للتأديب .

وللتأكيد : نحو : إن زيداً لقائم .

وللقسم ، نحو قوله تعالى : ﴿ لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ ﴾ .

ضابط التمليك : أن يضاف ما يقبل الملك لمن يقبله ، فيفيد الملك لمن يقبله ، ومنه قلنا : العبد يملك ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام : « من باع عبداً وله مال . . . » .

والمواطن في ذلك ثلاثة ؛ فموطن لا يقبل الملك ، نحو : المال للجمل ، وموطن يقبل الملك وهو معين ، نحو . المال لزيد ، فيفيد الملك في الثاني إجماعاً ، وعدمه في الأول إجماعاً ، وموطن غير معين ، نحو قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ ﴾ فمن لاحظ قبول النوع للملك . . قال : اللام للملك ، ومن لاحظ عدم التعيين ، وعدم الحصر ، وقال : تمليك غير المحصور لا يتصور . . جعلها للاختصاص .

فالواحد والعدد المحصور متفق عليهما في إفادة الملك ، وغير المحصور مختلف فيه ، وقولنا في الاختصاص : هـٰذا ابن لزيد ، أولىٰ من قولنا : أب لزيد ؛ فإن الأب لا يلزم اختصاصه بهـٰذا الابن ، فقد يكون له أولاد أخر ، وأما الابن . . فلا يكون له إلاّ أب واحد .

والفرق بين الاستحقاق والاختصاص : أن الاستحقاق أخص ، فإن ضابطه ما شهدت به العادة ، كما شهدت للفرس بالسرج ، وللحمار بالبرذعة ، وللدار بالباب ، فهـٰذا هو الاستحقاق ، وقد يختص الشيء بالشيء من غير شهادة عادة ، فإنه ليس من لوازم الشيء أن يكون له ولد ، كما نقول في الفرس مع السرج .

الباء :

للالصاق ، نحو : مررت بزيد .

والاستعانة ، نحو : كتبت بالقلم .

والتعليل ، نحو : سعدت بطاعة الله .

والتبعيض عند بعضهم ، وهو منكر عند بعض أئمة اللغة[1] .

وهي للمصاحبة ، نحو : خرج زيد بثيابه .

وبمعنىٰ (في) ، نحو : سكنت بمصر .

والقائلون بالتبعيض اشترطوا أن تكون مع فعل يتعدىٰ بنفسه حتىٰ لا تكون للتعدية ، وزعموا أن من ذلك قوله تعالى : ﴿ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ ﴾ فإن العرب تقول : مسحت رأسي ، ومسحت برأسي ، فلم يبق فرق إلاّ التبعيض ، وليس كذلك ، بل نقول : (مسح) له مفعولان يتعدىٰ لأحدهما بنفسه ، وللآخر بالباء ، ولم تخير العرب بين المفعولين في هٰذه الباء ، بل عينتها لما هو آلة المسح ، فإذا قلت : مسحت يدي بالحائط ، فالرطوبة الممسوحة علىٰ يدك ، والحائط هو الآلة التي أزيلت بها عن يدك ، وإذا قلت : مسحت الحائط بيدي ، فالشيء المُزال هو على الحائط ، ويدك هي الآلة المزيلة ، وكذلك : مسحت يدي بالمنديل ، المنديل آلة ، والمنديلَ بيدي ، فالتنظيف إنما وقع في المنديل لا في يدك ، هٰذه قاعدة عربية ، ولم تخبر العرب في ذلك ، وحيث قالت العرب : مسحت رأسي ، فالشيء المزال هو عن الرأس ، وحيث قالت : برأسي ، فالشيء المزال عن غيرها ، وقد أزيل بها .

ولنا قاعدة أخرىٰ إجماعية ، وهي : أن الأئمة أجمعت علىٰ أن الله تعالىٰ لم يوجب علينا إزالة شيء عن رؤوسنا ، ولا عن جميع الأعضاء ، بل أوجب علينا أن ننقل رطوبة أيدينا لرؤوسنا ، وجميع أعضاء الوضوء ، وعلىٰ هٰذا . . يتعين أن يكون الرأس آلة مزيلة عن غيرها ، لا أنها مزال عنها ، فيتعين الباء فيها للتعدية ؛ لأن العرب لا تعدي (مسح) للآلة بنفسها بل بالباء ، فالباء ليست للتبعيض في الآية بل للتعدية ؛ لأنها علىٰ زعمهم لا تكون للتبعيض إلاّ حيث يتعدى الفعل بنفسه .

و(أو) :

إما للتخيير ، نحو : قوله تعالى : ﴿ هَدۡيَۢا بَٰلِغَ ٱلۡكَعۡبَةِ أَوۡ كَفَّٰرَةٞ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوۡ عَدۡلُ ذَٰلِكَ صِيَامٗا ﴾ .

---

(١) تقدم الحديث عنها ، انظر (ص ٣٠) .

أو للإباحة ، نحو : أصحب الفقهاء أو الزهاد ، وله الجمع بينهما بخلاف الأول .

أو للشك ، نحو : جاءني زيد أو عمرو .

أو للإبهام ، نحو : جاءني زيد أو عمرو ، وكنتَ عالماً بالآتي منهما ، وإنما أردت التلبيس على السامع ، بخلاف الشك .

أو التنويع ، نحو : العدد إما زوج أو فرد ؛ أي : متنوع إلىٰ هـٰذين النوعين .

يصح : الإبهام والإيهام بالباء موحدة من تحتها ، والياء باثنتين من تحتها ؛ لأن المقصود التلبيس على السامع ، وأنت في الشك لا تعلم الآتي منهما ، وهـٰذه فروق بحسب كل واحدة منها علىٰ حدتها .

والفرق بين التخيير والإباحة والثلاثة الباقية : أن الثلاثة الأخيرة لا تكون إلاّ في الخبر ، والتخيير والإباحة لا يكونان إلاّ في الأمر ، فهـٰذا فرق عام ، والفروق الأُول خاصة ، ومن التنويع قولنا : العالَم : إما جماد ، أو نبات ، أو حيوان ؛ أي : هو متنوع إلىٰ هـٰذه الأنواع الثلاثة .

الشرط :

(**إنْ**) وكل ما تضمن معناها : للشرط ، نحو : إن جاء زيد . . جاء عمرو ، ومن دخل داري . . فله درهم ، وما تصنع . . أصنع ، وأي شيء تفعل . . أفعل ، ومتىٰ أطعت الله . . سعدت ، وأين تجلس . . أجلس .

(**إذا**) تتضمن معنى الشرط أيضاً ، نحو : إذا جاء زيد . . فأكرمه ، وقد تعرىٰ عن الشرط ، نحو : قوله تعالى : ﴿ وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ * وَٱلنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ ﴾ أي : أقسم بالليل في حالة غشيانه ، والنهار في حالة تجلّيه ، فهي ظرف محض ، وإذا كانت للشرط . . تقبل أن يعلق عليها المعلوم والمشكوك ، نحو : إذا زالت الشمس . . فصلِّ ، فزوالها معلوم الوقوع ، وإذا جاء زيد فأتني ، فمجيئه مشكوك

في وقوعه ، ولا يعلق علىٰ (إن) إلاّ المشكوك في وقوعه ، فلا يقال : إن زالت الشمس . . فصلِّ . . .

فائدة :

التعليق ينقسم أربعة أقسام :

مطلق علىٰ مطلق ، نحو : إن جاء زيد . . فأكرمه ، علق مطلق الإكرام علىٰ مطلق المجيء .

وعام علىٰ عام ، نحو : كلما دخلت الدار . . فكل عبد لي حر ، فكل دخلة معلق عليها ، وعتق كل عبد معلق علىٰ دخلة .

وعام علىٰ مطلق ، نحو : إن دخلت الدار فكل عبد لي حر .

ومطلق علىٰ عام ، نحو : متىٰ دخلت الدار . . فأنت حر ، علّق حريته علىٰ كل فرد من أفراد الأزمنة التي يقع الدخول فيها .

وينشأ من هـٰذه القاعدة فوائد جليلة وعظيمة :

منها : أن اليمين تنحل بالمرة الواحدة في قولنا : متىٰ دخلت الدار . . فأنت طالق ، فدخلت مراراً ، لا تطلق إلاّ مرة واحدة ، وإن كان الأصوليون والفقهاء نصّوا علىٰ أن : متى ، وحيث ، وأين . . من صيغ العموم ؛ لأن المعلق عليه وإن كان عاماً ، إلاّ أن المعلق مطلق ، فانحلت اليمين بالمرة .

ومنها : الفرق بين قول الفقهاء : إذا قال : كلما دخلت الدار . . فعليّ درهم ، وبين قولهم : إذا قال : إن دخلت الدار أو متىٰ دخلت الدار . . فعليّ درهم ، أن لزوم الدرهم يتكرر في الأول دون الثاني ؛ بسبب أنه في الأول علق عاماً علىٰ عام . . فيتكرر ، وفي الثاني مطلقاً علىٰ عام . . فلم يتكرر ، ولذلك يتكرر عليه الطلاق في (كلما) دون (متىٰ ما) و(إن) و(إذا) .

ومنها : أنَّ (إذا) وإنْ كانت مطلقة في الزمان مثل (إن) لـٰكنها تدل على الزمان مطابقة ؛ لأنها من أسمائه ، و(إن) وإن كانت مطلقة في الزمان مثل

(إذا) إلاّ أنها لا تدل على الزمان إلاّ بطريق الالتزام ؛ لأنها لم توضع للزمان ، بل لربط أمر ما بما دخلت عليه ، وذلك لا بد فيه من الزمان ، وقد دلت على الزمان التزاماً ، وبالجملة : هـٰذه قاعدة شريفة يُعلم منها مباحث كثيرة في الأصول والفروع ، فينبغي أن تضبط .

و(لو) : مثل هـٰذه الكلمات في الشرط ، نحو : لو جاء زيد . . أكرمته ، وهي تدل على انتفاء الشيء لانتفاء غيره ، فمتىٰ دخلت علىٰ ثبوتين . . فهما نفيان ، أو علىٰ نفيين . . فهما ثبوتان ، أو علىٰ ثبوت ونفي . . فالثابت منفي ، والمنفي ثابت .

من خصائص الشرط : أن يدخل على المستقبل ليس إلاّ ، كما تقدم أن عشر حقائق تتعلق بالاستقبال : منها : الشرط وجزاؤه ، و(لو) تدخل على الماضي ، نحو : لو زرتني أمس . . زرتك اليوم ، فينبغي ألاّ تكون للشرط ، لـٰكنها فيها ربط جملة بجملة ، فأشبهت الشرط من هـٰذا الوجه ، فقيل لها حرف شرط .

مثال دخولها على النفيين قولك : لو لم يأتني زيد . . لم أكرمه ، فيدل كلامك علىٰ أنه أتاك وأكرمته .

ومثال الثبوتين : لو جاءني زيد . . أكرمته ، فما جاءك ولا أكرمته .

ومثال النفي والثبوت : لو لم يأتني زيد . . عتبته ، فقد أتاك وما عتبته ،

والثبوت والنفي : نحو قولك : لو أتاني زيد . . لم أعتبه ، يقتضي أنه ما أتاك ، وقد عتبته .

وعلىٰ هـٰذه القاعدة أشكل قوله صلى الله عليه وسلم : « نعم العبد صهيب ؛ لو لم يخف الله . . لم يعصه » يقتضي أنه خاف وعصى ، وذلك ذم ، والكلام سيق للمدح وإبعاد طوره عن المعصية ، وهي قد دخلت علىٰ نفيين ، فيتعين أن يكونا ثبوتين ، فيلزم ما تقدم ؟

فقال ابن عصفور : (لو) منها بمعنىٰ (إن) و(إن) إذا دخلت علىٰ نفيين . . لا يكونان ثبوتين ، فلا يلزم المحذور المتقدم .

وقال الخسروشاهي : أصل (لو) إنما هي للربط فقط ، وانقلاب النفي للثبوت أو الثبوت للنفي . . إنما جاء من العرف ، والحديث جاء بقاعدة اللغة دون العرف .

وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله : إن المسبب الواحد إذا كان له سبب واحد . . لزم انتفاؤه عند انتفاء سببه ، وإن كان له سببان . . لا يلزم من انتفاء أحد سببيه انتفاؤه ؛ لأنه يثبت مع السبب الآخر ، وغالب الناس أن طاعتهم لله تعالىٰ للخوف ، فإنهم إذا لم يخافوا . . عصوا ولا يطيعوا ، فأخبر عليه الصلاة والسلام : أن صهيباً اجتمع في حقه سببان : الخوف والإجلال لله تعالى ، فلو انتفى الخوف . . لم تصدر منه المعصية لأجل الإجلال ، فلو لم يخف الله . . لم يعصه ، وهـٰذا غاية المدحة ، كما تقول : لو لم يمرض زيد . . لمات ؛ أي : بالهرم ، فإنه سبب آخر للموت ، وحيث قلنا : يلزم من النفي الثبوت إذا كان للفعل سبب واحد . . فكلام النحاة محمول عليه .

فائدة :

قال ابن يعيش في « شرح المفصل » : (لو) تكون بمعنىٰ أن ، تقول : أعجبني لو قام زيد ؛ أي : قيامه ، ومنه قوله تعالى : ﴿ وَدُّوا۟ لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ ﴾ ، وقوله سبحانه وتعالى : ﴿ وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ ۖ فَٱعْفُوا۟ وَٱصْفَحُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ فالمفعول به هو : (لو وما بعدها) ، وكذا الفاعل في المثال الأول ، وهو غريب .

و(**لولا**) : تدل على انتفاء الشيء لوجود غيره ؛ لأجل أن (لا) نفت النفي الكائن مع (لو) فصار ثبوتاً ، وإلاّ . . فحكم (لو) لم ينتقض ، فقوله صلى الله عليه وسلم : « لولا أن أشق علىٰ أمتي . . لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة »[1]

---

(١) متفق عليه ، وفي رواية لأحمد: « لأمرتهم بالسواك مع كل وضوء » ، وللبخاري تعليقاً : « عند كلّ وضوء » . « إرواء الغليل » (١/ ١٠٩) .

يدل على انتفاء الأمر لوجود المشقة المرتبة علىٰ تقدير ورود الأمر .

الأصل فيما تدخل عليه (لو) مما هو ثابت في ظاهر اللفظ أن يكون منفياً في المعنى ، فلما كان منفياً في المعنىٰ و(لا) حرف نفي ، والنفي إذا دخل على النفي صار ثبوتاً . . فلا جرم كان اسم لولا وجوداً ، فقلنا : تدل على انتفاء الشيء الذي هو جوابها لوجود غيره الذي هو اسمها ، ونفي جواب (لولا) يحكم علىٰ معناه بالنفي ، وإن كان ظاهر اللفظ يقتضي ثبوته ، فهـٰذا تقرير كون حكم (لو) لم ينتقض .

وقولي[1] : (علىٰ تقدير ورود الأمر) . . قصدت به التنبيه علىٰ أن قول النحاة : (لوجود غيره) ليس هو كما يفهمه أكثر الناس : أن المراد وجوده بالفعل ، كما في قول عمر رضي الله عنه : (لولا علي . . لهلك عمر) فعلي موجود حقيقة ، والوجود في (لولا) أعم من كونه واقعاً ، فإن المشقة في الحديث ليست واقعة ولا تقع ، وإنما هي واقعة علىٰ تقدير ورود الأمر ، وذلك التقدير لم يقع ، فقصدت إفهام هـٰذا العموم .

و(**بل**) : لإبطال الحكم عن الأول وإيجابه للثاني ، نحو : جاء زيد بل عمرو ، وعكسها (**لا**) نحو : جاء زيد لا عمرو ، و(**لـٰكن**) للاستدراك بعد الجحد ، نحو : ما جاءني زيد لـٰكن عمرو ، ولا بد من أن يتقدمها النفي في المفردات ، أو يحصل تناقض بين المركبات .

أصل (بل) لإبطال الحكم عن الأول ، وقد تستعمل مجازاً للإضراب عن الحديث في الجمل ، فهي لإبطال المخبر عنه ، وقد تستعمل لقطع الخبر وإبطاله مجازاً لما بين المخبر والخبر من التعلق والارتباط ، كقوله تعالى : ﴿ بَلِ ٱدَّٰرَكَ عِلْمُهُمْ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ ۚ بَلْ هُمْ فِى شَكٍّ مِّنْهَا ۖ بَلْ هُم مِّنْهَا عَمُونَ ﴾ لم تبطل شيئاً مما أخبر عنه تعالى ، بل معنىٰ بل : يكفي الحديث في هـٰذه القصة لندخل في قصة أخرى ،

(١) لا يفوتنك أن القائل هو الإمام القرافي رحمه الله تعالى .

وكذلك قوله تعالى : ﴿بَلِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى تَكْذِيبٍ﴾ للإضراب عن الخبر فيما تقدم دون المخبر عنه ، والتنافي بين المركبات ، مثل قولك : سافر زيد لـٰكن عمرو مقيم ، فالإقامة تناقض السفر ، فكأنك قلت : ما زيد مقيم لـٰكن عمرو ، فإن قلنا : سافر زيد لـٰكن عمرو فقيه . . لم يجز ؛ لعدم التناقض بين السفر والفقه ، فلم يوجد ما يقوم مقام النفي من التناقض[١] .

أما تعليقنا علىٰ ما ذكره . . فكالتالي :

أما الواو : فما قاله القرافي من كونها لمطلق الجمع هو مذهب سيبويه ، ونقل الإجماع علىٰ ذلك : السيرافي ، والسهيلي ، والفارسي ، وقال بإفادتها للترتيب : قطرب ، والربعي ، والفراء ، وثعلب ، وأبو عمرو الزاهد ، وهشام ، والشافعي ، هـٰذا ما قاله ابن هشام في كتابه « مغني اللبيب »[٢] .

أدلة الطرفين متنوعة ، فالذين قالوا : لا تفيد الترتيب ، وإنها لمطلق الجمع . . استدلوا بحديث : « لا تقولوا : ما شاء الله وشاء فلان ، ولـٰكن قولوا : ما شاء الله ثم شاء فلان » أخرجه بمعناه النسائي ، واستدل به الجصاص ، واستشهد بما سمعه من شيخه أبي عمر غلام ثعلب ، وبكلام المبرد في كلام طويل .

وهو يوافق في ذلك مذهب البصريين ، وقد استشهد ابن مالك لمذهب البصريين بتقديم عيسىٰ علىٰ أيوب في القرآن الكريم ، وبقول لبيد : [من الكامل]

أُغلي السِّباءَ بِكُلِّ أَدكَنَ عاتِقٍ ... أَو جَونَةٍ قُدِحَت وَفُضَّ خِتامُها

ومعنىٰ (قدحت) مزجت ، وهي لا تمزج حتىٰ يفض ختامها . ذكر ذلك في شرحه للكافية .

قلت : ما ذهب إليه البصريون من عدم إفادتها للترتيب ، وما استشهدوا

---

(١) هنا ينتهي كلام القرافي رحمه الله المفتتح (ص ٢٦٠) .

(٢) ابن هشام في « مغني اللبيب » (٢/ ٣٥٤) .

به . . ليس كافياً ، بل إن عطفها للاحق على السابق أغلبيٌّ ، وعندما يكون العكس فإن ذلك لنكتة ؛ كفضل عيسىٰ علىٰ أيوب مثلاً ، وللوزن في تأخير (وفض ختامها) عن (قدحت) .

ولهٰذا فإن نوحاً يقدم غالباً في التنزيل الحكيم علىٰ إبراهيم ، وإذا لم يقدم . . وقعت الإشارة إلىٰ تقدمه ؛ كقوله تعالى : ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ ۚ كُلًّا هَدَيْنَا ۚ وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ ۖ وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ . فكلمة (مِنْ قَبْلُ) رفعت احتمال الترتيب الناشىء عن التأخير .

وكذلك في سورة الأنبياء بعد ذكر عدد من الأنبياء : ﴿ وَنُوحًا إِذْ نَادَىٰ مِن قَبْلُ﴾ .

وهٰذا يكفي في دعوىٰ كون الترتيب من باب الظاهر ، **ولم أر من نبَّه علىٰ ما ذكرته لك والحمد لله** .

وكذلك يقدّم الأفضل في الحكم ، ومنه قوله تعالى : ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ فالحلق أفضل من التقصير ، وقد انبنىٰ علىٰ هٰذا الخلاف الدلالي كثير من مسائل الخلاف بين الفقهاء .

فذهب الحنفية إلىٰ أن الواو مطلقاً للجمع ، وليست فيها رائحة الترتيب ، ولهٰذا لا يشترط عندهم ترتيب أعضاء الوضوء للتعاطف بينها في آية الوضوء بالواو كالمالكية .

وكذلك لو قال : هٰذه طالق وهٰذه . . دخلت الثانية في حكم الأولى .

أما الحنابلة : فهم يقولون بوجوب ترتيب أعضاء الوضوء لأدلة أخرى ، وهم يقولون : إن الواو للجمع ، فلو قال لغير المدخول بها : أنت طالق وطالق وطالق . . طلقت ثلاثاً ، فلو كانت للترتيب . . لما لحقها غير الطلاق الأول .

والشافعية يقولون بالترتيب ، وينبني عليه : لو قال : عبيدي أحرار فلان

وفلان في مرض موته ولم يحمل الثلث إلاّ بعضهم. . يبدأ بما بدأ به على القول بالترتيب ، وقد اختلفوا : لو قال : إن دخلت الدار وكلمت زيداً ، فقيل : إذا فعلتهما. . طلقت ، لا عبرة بالسابق من اللاحق ، وقيل : لا بد من الترتيب ، ذكره في « التتمة » .

أما غير الشافعية : فلا أثر للترتيب في تقديم بعض العبيد علىٰ بعض في الحكم ، وكذلك في مسألة الطلاق .

وباختصار : فإن الواو هي للجمع والتشريك ، هـٰذا أصلها ، بترتيب أو بدونه ، فإنها تحتمل الاستئناف ، والمعية ، وتكون بمعنىٰ (أو) .

للاستئناف : كقوله تعالى : ﴿ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ ﴾ .

وقول أبي اللحام التغلبي :

عَلى الحَكَمِ المَأتِيِّ يَوماً إذا قَضى   قَضِيَّتَهُ ألاَّ يَجُورَ وَيَقصِدُ

لأنها لو كانت عاطفة. . لكان الثاني شريكاً للأول في النفي ، فيحصل التناقض .

أما المعية : فهي المعروفة عند النحاة بواو المفعول معه ، أو التي تنصب الفعل المضارع المعطوف بها علىٰ فعل مجزوم .

أما التي بمعنىٰ (أو) : فكقوله تعالى : ﴿ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ﴾ . وقد قدمنا طرفاً من معاني الواو في (المجمل) فلا داعي لإعادته[1] .

أما الفاء : فقد قال القرافي : (والفاء للتعقيب) .

قلت : هي له كما قال ، وهو الترتيب بلا تراخ ، وهي تفيد التشريك .

وكونها للترتيب مذهب الجمهور من النحاة ، خلافاً للفراء الذي قال :

---

(١) انظر (ص ١٥٢) .

إنه يجوز أن يكون المعطوف بها سابقاً لما عطف عليه ، وقال أبو عمر الجرمي : إن دخلت على المواضع والمطر زال الترتيب ، كقول امرىء القيس :

قِفا نَبكِ مِن ذِكرىٰ حَبيبٍ وَمَنزِلِ ... بِسِقطِ اللِّوىٰ بَينَ الدَّخولِ فَحَومَلِ
فَتوضِحَ فَالمِقراةِ لَم يَعفُ رَسمُها ... لِما نَسَجَتها مِن جَنوبٍ وَشَمأَلِ

ووجدت أكثر فاءات في سرد المواضع قولَ الحارث بن حلزة اليشكري :

بَعدَ عَهدٍ لَنا بِبُرقَةِ شَمّا ... ءَ فَأَدنىٰ دِيارِها الخَلصَاءُ
فَمحيّاةٌ فَالصفاحُ فَأَعلىٰ ... ذي فِتاقٍ فَعَاذِبٌ فَالوَفاءُ
فَرياضُ القَطا فَأَودِيَةُ الشُّر ... بُبِ فَالشُّعبَتانِ فَالأَبلاءُ

وما ذكره من وجوب دخول الفاء في الجزاء إذا كان جملة اسمية . . هو كذلك .

وكذلك إذا كان جملة فعلية طلبية ، أو مسبوقة بحرف تنفيس ، أو مقرونة بقد ، أو بما ، أو لن ، وهٰذا مذهب البصريين .

وأجاز أهل الكوفة عدم ذلك ، وعن الأخفش إنه واقع في النثر الصحيح ، وإن منه قوله تعالى : ﴿ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ ﴾ ، وحديث اللقطة : « إن جاء صاحبها ، وإلاّ . . استمتعت بها » .

ولهٰذا قال أبو يوسف : إن التعليق يكون واقعاً ؛ حملاً لكلامه على الفائدة ، فتضمر الفاء ، وهو مبني علىٰ خلاف للنحاة[1] .

وقال ابن عابدين : إن العامة لا يفرقون بين دخول الفاء وعدمه ، فيُحملون علىٰ عرفهم ، ونقل عن العلامة قاسم : إنه يحمل كلام كل عاقد وناذر وحالف علىٰ لغته .

---

(١) حاشية ابن عابدين (٣/ ٣٥٠) بتصرف .

ومسائل وجوب اقتران الشرط بالفاء نظمها ابن الهمام في « الفتح » بقوله :

تعلم جواب الشرط حتماً قرانه بفاء إذا ما فعله طلباً أتى
كذا جامداً أو مقسماً كان أو بقد ورب وسين أو بسوف ادر يا فتى
أو اسمية أو كان منفي ما وإن ولن ، من يحدْ عما حددناه قد عتا

وينبني على الترتيب فيما لو قال : (إن دخلت فكلمت زيداً . . فأنت طالق) إنه يشترط في وقوع الطلاق تقديم الدخول على الكلام كما جزم به الرافعي .

أما (ثم) : فما ذكره فيها تأويل حسن ، فالرد علىٰ من أنكر كون (ثم) للترتيب ، وقد أنكره الأخفش ، وقطرب ، وذهب إلىٰ إنكاره أبو عاصم العبادي .

وقد قال بعض العلماء : إن في الكلام تقديماً وتأخيراً ، وقال بعضهم : هو من ترتيب الخبر ، وليس دليلاً على الترتيب المخبر عنه ، وقد تكون بمعنى الفاء .

وأما (أو) : فالمعاني التي ذكر فيها هي التي ذكر ابن مالك في « الألفية » وغيره ، إلاّ أن ابن مالك جعل مكان التنويعِ التقسيمَ ، وزاد الإضراب ، ومعاقبة الواو ، فقال :

خَيِّرْ أَبِحْ قَسِّمْ بِأَوْ وأَبْهِمِ واشْكُكْ وإضْرَابٌ بها أَيْضاً نُمِي
ورُبَّمَا عَقَبَتِ الْوَاوَ إذَا لَمْ يُلْفِ ذُو النُّطْقِ لِشَكٍ مَنْفَذَا

أما وقوعها موقع الواو في إفادة الجمع المطلق . . فهو كثير في التشبيه والتقدير ، كقوله تعالى : ﴿ فَهِيَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ﴾ ، وقوله سبحانه وتعالى : ﴿ وَمَآ أَمْرُ ٱلسَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ ٱلْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ ﴾ .

ومن التقدير : ﴿ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴾ .

ومن التقدير العددي ﴿ وَأَرْسَلْنَٰهُ إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ ﴾ .

وقيل هي للإضراب ، عن الفراء ، ويحتمل بيت جرير المعنيين :

جاء الخِلافَةَ أَو كانَت لَهُ قَدَراً   كَما أَتىٰ رَبَّهُ موسىٰ عَلىٰ قَدَرِ

وفرق في « المغني » بين التخيير والإباحة : بأن التي للتخيير هي الواقعة بعد الطلب ، وقبل ما يمتنع فيه الجمع ، نحو : تزوج هنداً أو أختها ، وحمل عليه آية الكفارة والفدية قائلاً : لا يجوز الجمع بين الإطعام والكسوة والتحرير علىٰ أن الجميع الكفارة ، ولا بين الصيام والصدقة والنسك علىٰ أنهن الفدية ، بل تقع واحدة منهن كفارة أو فدية ، والباقي قربة مستقلة خارجة عن ذلك .

أما الإباحة : فهي واقعة بعد الطلب ، وقبل ما يجوز فيه الجمع ، نحو : جالس العلماء أو الزهاد ، وتعلم الفقه أو النحو ، وإذا دخلت لا الناهية . . امتنع فعلُ الجميع علىٰ رأي ابن هشام[1] ، نحو ﴿ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا ﴾ .

قلت : أو في آية الحرابة : ﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ وهٰذه لا تدخل في التعريف الذي أشار إليه ابن هشام في « المغني » .

ومع ذلك فقد أدت إلىٰ خلاف بين العلماء ؛ هل هي لتخيير الإمام ، أم كل عقوبة خاصة بفعل قد تشتمل عليه الحرابة ؟

أما (بل) و(لا) و(لٰكن) : فإن (بل) لها حالات ، فهي بعد النفي والنهي كـ(لٰكن) تقرِّرُ حكم ما قبلها ، وتحكم بضده لما بعدها .

وفي الإثبات : تنقل حكم الأول للثاني ، فيكون الأول بمنزلة المسكوت عنه ، فلا حكم له .

وهٰذا هو الإضراب ، وقد يكون إبطالاً لما قبله ، كقوله سبحانه وتعالى : ﴿ أَمْ يَقُولُونَ بِهِۦ جِنَّةٌۢ ۚ بَلْ جَآءَهُم بِٱلْحَقِّ ﴾ .

وانتقالاً من غرض إلىٰ آخر كقوله تعالى : ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ ﴾ إلىٰ قوله :

---

(١) انظر كلام ابن هشام في « مغنى اللبيب » (١/ ٦٢) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد .

﴿بَلۡ تُؤۡثِرُونَ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا﴾ ، وهـٰذا ما أشار إليه ابن بُونُه الشنقيطي بقوله :

بِبَـلْ مَـعَ الجُمْلَـةِ مَـا قَبْـلُ بَطَـلْ   وانْتَقَلُـوا لِغَيْـرِ الابْطَـالِ بِبَـلْ

وأما (لا) : فتعطف النداء ، والأمر ، والدعاء ، والتحضيض .

هـٰذا ما أردنا ذكره باختصار من معاني بعض الأحرف ، ونحن نشفعه بتتمة في بعض الكلمات التي أدت إلى اختلاف الفقهاء .

تتمة

في بعض الكلمات التي أدت إلى اختلاف الفقهاء

في نهاية هـٰذا الجزء من « أمالي الدلالات » نود أن نلفت انتباه طلبة العلم الشرعي بقوة إلىٰ ضرورة اللغة العربية في التعامل مع نصوص الكتاب والسنة ، والتواصل مع آراء كبار الأئمة .

ولتوطيد الصلة ، وتأكيد العلاقة ، وتمرين طلبة أصول الفقه واللغة على السواء . . عقدت هـٰذه التتمة لإثارة عيون مسائل اختلف فيها الأئمة الأعلام ، وحملة الأقلام من الفقهاء ، بناءً على اختلاف لغوي ناشىء عن دعوى اشتراك ، أو دعوىٰ تباين ، أو ظهور المعنىٰ ورجحانه في جهة ، أو تأويل لفظ إلىٰ وجه خفي لقرينة من القرائن ، أو تنازع في لفظ بين الوضع اللغوي والحقيقة الشرعية .

ولم أعدُ الإثارة ، واكتفيت بالإشارة ؛ لتكون موضوع بحث الطلاب ، وتجربة ذوي الألباب ، وقد أشير قليلاً إلىٰ مرجع ، أو نكتة ، أو قول قائل ؛ تسهيلاً للبحث ، وأغفل ذلك غالباً ؛ بغية الاختصار والاقتصار .

وهـٰذه الألفاظ التي اخترتها من غير ترتيب كنماذج من أبواب فقهية شتى . . ألفاظ أدت إلى اختلاف بين العلماء ، جعلتها دليلاً علىٰ ما وراءها مما لم يذكر وهو كثير ، كففنا عنه شباة القلم ، وأوجفنا إليه من طلبتنا طامحات الهمم .

١ ـ الإحفاء :

بالنسبة للشارب : هل المبالغة في الأخذ منه كالحلق ، أو هو بمعنىٰ

حفّه : أخذ بحفافيه ؛ أي : جانبيه ، وهو مذهب مالك ، وقد أمرنا بإحفاء الشارب ؟ خلاف بين الفقهاء ، تبعاً لخلاف أهل اللغة .

٢ ـ الإدام :

هل لا بد أن يكون مائعاً ، وهو مذهب أبي حنيفة ، أو كل ما يؤتدم به ؟

خلاف لغوي وفقهي ، فيما لو حلف : لا يأكل إداماً ، فائتدم بالتمر مثلاً .

٣ ـ الإقعاء :

وقد نهي عنه في الصلاة ، هل هو إلصاق الأليتين بالتراب ونصب الساقين ، أو هو وضع الأليتين على العقبين بين السجدتين ، أو هو أن يجلس علىٰ وركيه غير متمكن مستوفزاً عن النضر بن شميل ؟

خلاف لغوي وفقهي .

٤ ـ البيات :

هل هو مختص بالليل في حديث « أين باتت يده » ، أو هو عام في غيره ؛ لأن (بات) بمعنى : ظل في المكان ؟

خلاف لغوي وفقهي .

٥ ـ البيع :

هل هو العقد ، أو السوم في حديث « المتبايعان بالخيار » بين المالكية والحنفية من جهة ، والشافعية والحنابلة من جهة أخرى ، حيث أثبت هـٰؤلاء خيار المجلس بعد العقد ، ونفاه أولـٰئك ؟

٦ ـ الاتكاء :

ورد في الحديث النهي عن الأكل متكئاً ، الاتكاء : هو التربع جالساً ، وهو أيضاً الميل على الشق معتمداً عليه ، حمله ابن الأثير على الأول .

٧ ـ الجار :

في شفعة الجار ، هل هو المجاور على الأصل اللغوي ، أو هو جار أخص ؛

بمعنى الشريك كما سمت العرب الزوجة جارة في قول الأعشى :

يـا جـارَتـي بِينـي فَـإِنَّـكِ طـالِقَـه   كَـذاكِ أُمـورُ النـاسِ غـادٍ وَطـارِقَـه

خلاف بين الجمهور والحنفية .

٨ ـ الشفق :

الحمرة أو البياض ؟ وعليه متىٰ يحل وقت العشاء ؟ اللغة تحتملهما ، خلاف بين الحنفية والجمهور .

٩ ـ اليد :

هل يدخل فيها العضد مع الذراع ، أو هي حقيقة في الكف ؟

ينبني عليه الخلاف في دخول المرفقين : هل هو بإلى ، أو بأصل وضع اليد ؟

١٠ ـ اليوم :

هل يشمل الليل والنهار ، أو هو خاص بالأخير ؟ فمن نذر اعتكاف يوم . . قال مالك : الليلة من اليوم ، قال أحمد : الليلة ليست من اليوم مستشهداً بقول الخليل بن أحمد : إنه من طلوع الفجر إلىٰ غروب الشمس .

١١ ـ الطهر :

في حديث « أيما إهاب دبغ . . فقد طهر » التردد بين المعنى اللغوي ، وهو النظافة ، والمعنى الشرعي ، وهو الطهارة المبيحة للاستعمال في مختلف أوجهه .

العدوي علىٰ « الرسالة » .

١٢ ـ الفاكهة :

هل تشمل التمر والرمان ؟

الخلاف بين أبي حنيفة القائل : لا تشملهما ، والجمهور : تشملهما ، مسألة الوضع اللغوي والواو في الآية ، هل تفيد المغايرة ؟ وعليه لو حلف لا يأكل فاكهة ، فأكل أحدهما . . فهل يحنث ؟

١٣ ـ الفيء :

هل هو الغنيمة ؟ علىٰ حد قول المهلهل :

فَـلا وَأَبِـي جليلَـةَ مـا أَفـأنـا مِـنَ النَّعَـمِ المُـؤَيَّـلِ مـن بَعيـرِ

أو هو ما فاء ؛ أي : رجع بغير قتال كما هو في « سورة الحشر » يترتب عليه الخلاف في الفيء والأنفال والغنيمة ، هل هي مترادفة أو متباينة ، وهل بقيت علىٰ أصلها اللغوي أم انتقلت إلىٰ حقائق شرعية ؟ وينبني عليه تصرف الإمام في غير الخمس خلاف .

١٤ ـ الفرج :

بالنسبة لنقض وضوء الرجل بمسه ، هل هو الذكر خاصة ، كما ذهب إليه مالك ، أو يشمل الأنثيين وحلقة الدبر ، كما ذهب إليه الشافعي ، وأخذته اللغة الفرنسية La verge ؟

١٥ ـ القرء :

التلمساني عن ابن الأبياري : إن يجمع علىٰ قروء .. فلا يكون إلاّ في الطهر ، وإن جمع علىٰ أقراء .. هو للحيض ، وهو ميل إلىٰ مذهب مالك والشافعي .

الخلاف اللغوي والفقهي معروف في هٰذه المسألة .

١٦ ـ القَصّة :

في حديث عائشة : « حتىٰ ترين القَصّة » .

هل هي الخرقة أو القطنة البيضاء تدخلها المرأة لترىٰ أثر الدم ، كما ذهب إليه الجوهري ؟ زاد الصاغاني : هي كالخيط الأبيض يخرج بعد انقطاع الدم ، قال ابن سيده : ماء أبيض من مصالة الحيض في آخره .

في المسألة خلاف بين اللغويين ، وعليه انبنىٰ خلاف بين الفقهاء .

١٧ ـ القنوت :

في الحديث : « إنه ما زال يقنت في الفجر » ، هل هو طول القيام ، أو الدعاء ؟

فيه خلاف ، واللغة تحتمل المعنيين .

١٨ ـ الكعب :

الذي هو حد ما يغسل من الرجلين العظم الناتىء أعلى القدمين ، أو العظمتان المستديرتان علىٰ جانبيه ، علىٰ حد قول الأسود بن يعفر :

أهل الخَوَرنق والسدير وبَارقٍ والقصر ذي الكعبات من سنداد

١٩ ـ الرواح :

إلى الجمعة ، هل هو ما بعد زوال الشمس ، كما ذهب إليه المالكية ؛ لأنه يقابل الغدو لغة ، أو الرواح : هو الذهاب للجمعة ، ولو كان وقت الغداة كما ذهب إليه غيرهم ؟ وفي موضوع الجمعة اختلفوا في البكور والتهجير .

٢٠ ـ الغسل :

هل يطلق لغة علىٰ إفاضة الماء على الجسد دون دلك ، كما ذهب إليه جمهور الفقهاء ، أو لا يطلق إلاّ علىٰ ما كان معه إمرار اليد على العضو ، وهو الدلك ، وذلك ما ذهب إليه المالكية ؟

٢١ ـ الصعيد :

هو من الصعود كلُّ ما صعد علىٰ وجه الأرض ، فيجوز التيمم علىٰ ما صعد علىٰ وجه الأرض ، كالحجارة كما ذهب إليه المالكية ، أو الصعيد مرادف للتراب ، كما ذهب إليه الشافعية وغيرهم .

٢٢ ـ العجل التبيع :

في الزكاة ، هل هو ما تبع قرنه أذنيه كما يراه المالكية ، فيكون ابن سنتين ،

أو هو تبيع ؛ لأنه ما زال يتبع أمه ، فيكون ابن سنة واحدة ، كما ذهب إليه الجمهور ؟

٢٣ ـ الركبة :

ركبة البعير ، هل هي في يديه ، أو في رجليه ، والنهي عن البروك في الصلاة بروك البعير علىٰ ركبتيه ، ماذا يستفاد منه ؟ النزول على اليدين ، أو على الركبتين ؟.

راجع « زاد المعاد » وقارن أقوال أهل اللغة بأقوال الفقهاء ، واختلاف الجمهور مع المالكية .

٢٤ ـ النكاح :

« لا يَنْكِح المحرم ولا يُنْكَح » هل يحمل على العقد الذي هو حقيقة شرعية ، وهـٰذا مذهب الجمهور ، أو على الوطء وهو الحقيقة اللغوية ، وهو ما ذهب إليه أبو حنيفة ؟

٢٥ ـ القوم :

هل يدخل فيهم النساء ، أو يخص الرجال ، فيما لو حبس علىٰ قومه ؟

قال تعالى : ﴿ لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ . . . ﴾ الآية ، قال زهير :

وَمـا أَدري وَسَـوفَ إِخـالُ أَدري ... أَقَـومٌ آلُ حِصـنٍ أَم نِسـاءُ

خلاف فقهي .

٢٦ ـ الوضوء :

الوضوء مما مست النار ، هل يحمل على اللغوي لحديث عكراش ، أو يحمل على الشرعي ؛ لأنه الأصل في كلام الشارع ؟

٢٧ ـ الحمل :

في قوله تعالى : ﴿ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَـٰلُهُۥ ثَلَـٰثُونَ شَهْرًا ﴾ ، هل يحمل علىٰ حمل الجنين في البطن ، كما ذهب إليه الجمهور ، أو يحمل علىٰ حمله على اليدين والظهر

فترة الرضاع ، كما ذهب إليه أبو حنيفة . راجع « المغني » لابن قدامة في باب الرضاع .

٢٨ ـ الملامسة :

ملامسة النساء التي تنقض الوضوء ، هل مجرد اللمس بدون حائل ، كما ذهب إليه الجمهور ، أو الجماع ، كما ذهب إليه أبو حنيفة ؟

٢٩ ـ الوجه :

هل هو مشتق من المواجهة ، فلا يجب غسل البياض بين خط الشعر والأذن ، أم كل ذلك وجه لغة ، فيجب غسله دون تفريق بين الأمرد وبين الملتحي ؟ خلاف .

٣٠ ـ الربىٰ :

وزنها كحبلى ، من الغنم التي نهي عن أخذها في الزكاة ، قال أهل اللغة : هي الحديثة النتاج ولو مات ولدها ، أو التي تربىٰ في البيت من أجل اللبن ، وهو قول ابن الأثير ، قال الفقهاء : هي التي تربي ولدها ، عزاه الحنفية لمحمد بن الحسن ، قائلين : إنه كسيبويه والخليل في اللغة(١) .

ويجمع الربىٰ علىٰ رُباب علىٰ وزن فُعال بضم أوله ، وهو جمع شاذ ونادر ، مما جمع عليه : ظئر وظؤار ، ورخل ورخال .

هٰذه ثلاثون كلمة ، طويناها في فصل متواضع ، ولو نشرناها بعد الطيّة . . لكانت سفراً ضخماً تشتبك فيه أقوال الأصوليين واللغويين ، والفقهاء والمحدثين ، واستدعىٰ ذلك إثارة الشوارد ، وإنارة المقاصد بالشواهد ، وليس هٰذا مقصدنا الآن ، ويكفيك من القلادة ما أحاط بالعنق .

* * *

---

(١) ابن عابدين في « رد المحتار على الدر المختار » (٤/ ٤٤) .

الفقه

تعريفه ، تطوره ، مكانته

هٰذا فصل ليس بالطويل الممل ، ولا بالقصير المخل ، حول تعريف الفقه وتطوره ومكانته ، لا يدعي اقتناص الشوارد ، ولا قيد الأوابد ، لٰكنه يكتفي بإيضاح بعض المقاصد .

فأقول وبالله التوفيق ، وهو الهادي بمنّه إلىٰ سواء الطريق :

تعريف الفقه

الفقه : لغة : هو مصدر من فَقِه ـ بكسر عين الفعل في الماضي ـ يفقَه ـ بفتح عينه في المضارع ـ وفيه لغة أخرى . هي فَقُه بالضم في الماضي والمضارع ، وهي تشير إلىٰ رسوخ ملكة الفقه في النفس حتىٰ تصير كالطبع والسجية[(١)] .

وزاد الحافظ ابن حجر في « فتح الباري » لغة ثالثة : هي فَقَه بالفتح ، إذا سبق في الفهم[(٢)] ، وهٰذه اللغة لم تذكرها المعاجم المشهورة ، فعلىٰ هٰذا تكون (فقه) مثلثة عين الماضي ، مثناة عين المضارع ، إذ ليس في مضارعها إلاّ يفقَه بالفتح ، ويفقُه بالضم .

والفقه : مصدر غير مقيس ، وإنما أصله السماع ، ويرجع في أصله إلىٰ معنيين بالنظر إلى اختلاف تعبير علماء اللغة في التفسير الأولي لمادة (فقه) .

أولهما : الفهم والفطنة ، والإدراك والعلم .

---

(١) الزبيدي في « تاج العروس » (٩/ ٤٠٢) .

(٢) ابن حجر في « فتح الباري » (١/ ١٦٥) .

وهـٰذا الأصل اقتصرت عليه أكثر المعاجم ؛ كالجوهري في « صحاحه » ، والمجد في « قاموسه » ، والفيومي في « مصباحه » .

وهـٰذا الأصل هو الذي عليه أكثر الأئمة الأوائل ، ولنذكر مثالاً واحداً نكتفي به من كلامهم :

فيقول أحمد بن فارس المتوفىٰ سنة ٣٩٥هـ :

(فقه : الفاء والقاف والهاء أصل واحد صحيح ، يدل علىٰ إدراك الشيء والعلم به ، تقول : فقهت الحديث أفقهه ، وكلُّ علم بشيء فهو فقه ، يقولون : لا يفقه ولا ينقه ، ثم اختص بذلك علم الشريعة ، فقيل لكل عالم بالحلال والحرام : فقيه ، وأفقهتك الشيءَ ، إذا بيّنته لك)[1] .

ثانيهما : أن أصل معناه يرجع إلى الشق والفتح ، وهـٰذا ما ذهب إليه الزمخشري في « الفائق في غريب الحديث » ، وأبو السعادات ابن الأثير في « النهاية في غريب الحديث » أيضاً .

ونكتفي بنقل كلام الزمخشري هنا : (سلمان رضي الله عنه نزل علىٰ نبطية بالعراق ، فقال لها : هل هنا مكان نظيف أصلي فيه ؟ فقالت : طهّر قلبك وصلِّ حيث شئت ، فقال سلمان : فقهت ؛ أي : فطنتْ للحق ، وارتأت الصواب .

والفقه حقيقة : الشق والفتح ، والفقيه : العالم الذي يشق الأحكام ، ويفتش عن حقائقها ، ويفتح ما استغلق منها ، وما وقعت من العربية فاؤه فاء وعينه قافاً . جلُّهُ دال علىٰ هـٰذا المعنى ، نحو قولهم : تفقَّأ شحماً ، وفقح الجِرو ، وفقَّر للفسيل ، وفقصت البيضة عن الفرخ ، وتفقعت الأرض عن الطرثوث)[2] .

قلت : وما ذهب إليه الزمخشري وأبو السعادات من أن الفقه في أصل اللغة يرجع إلى الشق والفتح ليس ظاهراً :

---

(١) ابن فارس في « مقاييس اللغة » (٤/ ٤٤٢) .

(٢) الزمخشري في « الفائق » (٣/ ١٣٤) .

أولاً : لمخالفته لكلام الأئمة الأرسخ قدماً والأسبق زمناً .

ثانياً : اعتماد الزمخشري على القياس عن طريق ما يسمىٰ بالاشتقاق الأكبر ؛ وهو ما فيه مناسبة في بعض الأحرف الأصلية فقط . . يعتبر ضعيفاً وغير مقيس ، قال أبو حيان : لم يقل بالاشتقاق الأكبر من النحاة إلاّ أبو الفتح ، وكان ابن الباذش يأنس به .

وذكر ذلك صاحب « مراقي السعود » عند قوله :

والجْبـذُ والجَـذْبُ كبيـرٌ ويَـرى　　لِـلأكْبَـرِ الثَّـلْـمَ وثَلْبـاً مَـنْ درى

وزيادة علىٰ هـٰذا فإن مذهب الجمهور هو : أن اللغة لا تثبت بالقياس ، وهو الراجح عند ابن الحاجب ، إذ اللغة نقل محض[١] .

ونكتفي بذكر هـٰذين الاتجاهين في التعريف اللغوي للفقه .

ولـٰكن لا بد من الإشارة إلىٰ أن بعض علماء الأصول حاول التوسع في المعنى اللغوي ، فقال القرافي : إن الفقه يطلق على الشعر والطب ، وتبعه بعض علماء الأصول ، فقالوا : الفقه لغة : الفهم والشعر والطب[٢] .

ولعل هـٰذا الكلام من باب المجاز اللغوي ؛ لأن الشعر والطب يحتاجان إلىٰ فهم وفطنة ، فهو تعبير بالملزوم عن اللازم ، فالعرب ما كانت تسمي الفقه طباً ، وإن سمع عنها : فحل طب بالضراب ؛ أي : حاذق في معرفة الحامل من الحائل ؛ أي : أنه يعرف الناقة ذات الضبع وهي التي تشتهي الفحل ، ولا يراد به الطب الذي هو علاج الجسم أو النفس .

وذهب العلامة ابن القيم في « إعلام الموقعين » إلىٰ أن الفقه أخص من الفهم ؛ لأن الفقـه هو فهم مراد المتكلم من كلامه ، وهو قدر زائد علىٰ مجرد فهم ما وقع له اللفظ[٣] .

---

(١) سيدي عبدالله في « نشر البنود » (١/ ١١١) .

(٢) المرجع السابق ويراجع « إرشاد الفحول » للشوكاني (ص١٦) .

(٣) ابن القيم في « إعلام الموقعين » (١/ ٢١٩) .

أما القرافي : فنقل عن أبي إسحاق الشيرازي أنه إدراك للأشياء الخفية ، فتقول : فقهت كلامك ، ولا تقول : فقهت السماء والأرض .

وهٰذه خلاصة ما ذكره العلماء للمعنى اللغوي لكلمة الفقه .

مقدمة في تطور كلمة الفقه قبل الحديث عن اصطلاح الأصوليين :

كلمة الفقه كانت معروفة في الجاهلية بمعنى الفهم لا بمعنى العلم المخصوص ، وما كانوا يستعملون لفظ فقيه أو عالم فيما استعملا فيه بعد الإسلام .

هٰذا ما يقوله محمد بن الحسن الثعالبي الفاسي في كتابه « الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي » .

ولٰكني أرىٰ أنه لم يكن شائعاً بينهم بالمعنى المخصوص ، وإنما الذي سجل عن العرب قولهم ـ كما رأينا سابقاً ـ : جمل فقيه ؛ أي : فطين بأحوال النوق ؛ لأن اللغة العربية كانت تميل إلى التعبير عن المحسوسات قبل النقلة التي شهدتها بمجيء الإسلام وبنزول القرآن الكريم ، فلم يكونوا يعرفون مثلاً الفاسق كما نقله الأصبهاني عن ابن الأعرابي ، ونص كلام ابن الأعرابي علىٰ ما نقله الجوهري :

لم يسمع الفاسق في وصف الإنسان في كلام العرب ، وإنما قالوا : فسقت الرطبة : خرجت عن قشرها . قال ابن الأعرابي : (لم يسمع قط في كلام الجاهلية ولا في شعرهم فاسق) .

نقل الشيخ مرتضىٰ عن بعض فقهاء اللغة : أن الفسق من الألفاظ الإسلامية ، لا يعرف إطلاقها علىٰ هٰذا المعنىٰ قبل الإسلام ، وإن كان أصل معناها الخروج ، فهي من الحقائق الشرعية التي صارت في معناها حقيقة عرفية في الشرع ، وقد بسطه الخفاجي في « العناية »[(١)] .

ومثل هٰذا كثير ، فإن كلمة الأدب ما كانت شائعة قبل الإسلام ، وإنما كانت

---

(١) الزبيدي في « تاج العروس » (١/ ١٤٤) .

العرب تعرف الآدب : الذي يدعو إلى المأدبة ، وهي طعام يصنع للجماعة . قال طرفة :

نَحنُ في المَشتاةِ نَدعو الجَفَلى　　لا تَـرى الآدِبَ فينـا يَنتَقِـر

والجفلى : هي الدعوة العامة ، والنقرى : الدعوة الخاصة .

ثم تطورت كلمة الأدب إلىٰ أن أصبحت تعني الأخلاق الفاضلة ، وأصبحت بعد ذلك تطلق علىٰ علم خاص .

قال الخفاجي في « العناية » نقلاً عن الجوالقي في « شرح أدب الكاتب » :

(الأدب في اللغة : حسن الأخلاق وفعل المكارم ، وإطلاقه علىٰ علوم العربية مولد حديث في الإسلام)[1] .

والفقه من هٰذه الألفاظ التي تطورت تطوراً ملموساً منذ ظهور الإسلام ، ففي الصدر الأول استعملت كلمة الفقه في النصوص الشرعية لمعنيين :

أولهما : الفهم الذي يتصف به الشخص .

وثانيهما : النصوص الشرعية .

فمن الأول : قوله تعالى : ﴿ قَالُواْ يَٰشُعَيۡبُ مَا نَفۡقَهُ كَثِيرٗا مِّمَّا تَقُولُ ﴾ .

ومنه : ﴿ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡ ﴾ .

ومنه : ﴿ ٱنظُرۡ كَيۡفَ نُصَرِّفُ ٱلۡأٓيَٰتِ لَعَلَّهُمۡ يَفۡقَهُونَ ﴾ .

ومن السنّة : قول النبي صلى الله عليه وسلم في دعائه لابن عباس : « اللهم فقهه في الدين . . . » الحديث ، متفق عليه[2] .

فهو محتمل للمعنيين ؛ أي : معنى الفهم ، ومعنى العلم بنصوص الشريعة .

ومن المعنى الأول : قول علي رضي الله عنه لابن الكواء وقد سأله عن قوله

---

(١) المرجع نفسه (١/ ١٤٤) .

(٢) ابن حجر في « فتح الباري » (١/ ١٦٣ ـ ١٦٥) .

تعالى : ﴿ وَٱلذَّٰرِيَٰتِ ذَرۡوٗا ۝ فَٱلۡحَٰمِلَٰتِ وِقۡرٗا ﴾ قال له : ويلك ، سلْ تفقُّهاً ، ولا تسأل تعنُّتاً[1] . .

ثانيهما : النصوص الشرعية ، ومنه : قوله صلى الله عليه وسلم : « رب حامل فقه غير فقيه ، ورب حامل فقه إلىٰ من هو أفقه منه »[2] .

ومنه قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه : « تفقهوا قبل أن تسودوا »[3] ، قال أبو عبد الله البخاري : وبعد أن تسودوا ، وقد تعلم أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بعد كبر سنهم .

بعد هـٰذه المقدمة القصيرة عن معنى الفقه في القرآن والسنّة ، نستنتج أن الفقه بمعنى المعلوم كانت تغطي علوم الدين كلها ؛ من عقيدة ، وأحكام عبادات ، ومعاملات ، وحدود ، كما تغطي أدلتها من كتاب وسنة ، كل ذلك يعتبر فقهاً ؛ لأن متعلقه الدين ، والدين كما هو معروف إذا أطلق . . فإنه يدل على الإسلام والإيمان والإحسان ، ومع ذلك فنحن نلاحظ استعمال كلمة الفقه في بعض الآثار الواردة عن بعض السلف في عصر الصحابة بجانب الكتاب والسنة مما يشير إلىٰ شيء خاص ، وليس حتماً منافياً ، ولـٰكنه علىٰ كل حال زائد علىٰ حرفية النص .

فمن ذلك : قول ابن عباس رضي الله عنهما : أفضل الجهاد من بنىٰ مسجداً يعلم فيه القرآن والفقه والسنّة[4] . رواه شريك ، عن ليث بن أبي سليم ، عن يحيى بن أبي كثير ، عن علي الأزدي قال : أردت الجهاد ، فأتيت ابن عباس ، فقال لي : ألا أدلّك علىٰ ما هو خير ، تأتي مسجداً فتقرأ فيه القرآن ، وتعلم فيه الفقه[5] .

---

(١) الشاطبي في « الموافقات » (١/ ٥٢) إلىٰ آخر القصة .
(٢) المناوي في « فيض القدير على الجامع الصغير » (٦/ ٣٠١) ، وهو جزء من حديث أخرجه أحمد في « المسند » ، والترمذي وقال : صحيح ، وابن حبان ، وصححه الحاكم .
(٣) ابن حجر في « فتح الباري » (١/ ١٦٤ ـ ١٦٥) .
(٤) القرطبي في « الجامع لأحكام القرآن » (٨/ ٢٩٦) .
(٥) المرجع نفسه .

وهـٰذا يدل علىٰ أن الفقه بدأ في تمثيل مصطلح خاص متميز في أيام الصحابة ، وذلك راجع إلىٰ ظهور مسائل اجتهادية ، كمسألة ميراث الجد مع الأخوة ، ومسألة أراضي العراق وغيرها من أرض الخراج ، ومسألة درء الحد عمن ولدت لستة أشهر ، وغيرها من المسائل التي تستدعي الاجتهاد وإعمال النظر .

وظهور هـٰذه المسائل كان نتيجة لتلاحق التطورات في المجتمع الإسلامي الذي اتسعت رقعته ، وتنوعت عناصر مكوناته ، وكان القرآن الكريم قد جمع جمعاً أولياً علىٰ عهد الخليفة الأول أبي بكر الصديق ، وجمعاً نهائياً علىٰ عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان ـ رضي الله عنه وعن الخلفاء الراشدين جميعاً ـ الذي جمع الناس علىٰ مصحف واحد ، ووزعه على الآفاق ، وألغىٰ ما سواه ، وكان ذلك بمحضر الملأ من الصحابة ومشورتهم .

وكان العامل الأساسي في المحافظة علىٰ وحدة العقيدة والشريعة جمع الناس علىٰ مصحف واحد . إلاّ أن الصحابة ـ وهم حملة السنّة ـ قد تفرقوا في الأقطار والأصقاع ، كل واحد يحمل معه من السنّة ما وعى ، ليفتي ويقضي حسب ما سمع وبقدر ما فهم ، فاختلفت بعض الآراء في المسائل الفقهية ، إلاّ أنهم حُفظوا من الاختلاف في مسائل العقيدة .

فبرزت الحاجة للنظر في المصدر الثاني من مصادر الشريعة وهو السنّة ، فكان أول جمع لها بأمر أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز في نهاية القرن الأول الهجري وبداية القرن الثاني ، حيث كتب إلىٰ عامله في المدينة المنوّرة أن يجمع السنّة ، ثم تبارى العلماء في جمع الحديث وتصحيحه وتنقيحه .

فمن أوائل الكتب التي وصلت من السلف إلى الخلف صحيفة همام بن منبه المتوفىٰ سنة (١٣٢ هـ) ، ومسند أبي حنيفة المتوفىٰ سنة (١٥٠ هـ) ، وموطأ مالك بن أنس المتوفىٰ سنة (١٧٩ هـ) ، ومسند أبي داوود الطيالسي المتوفىٰ سنة (٢٠٤ هـ) ، ومسند الشافعي المتوفىٰ (٢٠٤ هـ) ، وهـٰكذا توالت كتب

الحديث ، من جوامع ، وسنن ، ومسانيد ، ومستخرجات ، ومستدركات .

وفي نفس الوقت تقريباً ، اهتم العلماء باستخراج المسائل الفقهية وتجريدها بعد تحرير الناسخ والمنسوخ ، والعام والخاص ، والمطلق والمقيد ، فتكونت مدارس فقهية في الحجاز ، والعراق ، ومصر ، وكثرت الآراء ، واتسعت القضايا ، وتباينت الفتوى .

وظهرت مسائل استنباطية معزوة إلىٰ أصحابها الذين لم يعودوا مجرد مفتين ، وإنما مؤسسي مدارس يشار إليهم بالبنان ؛ نظراً لرسوخ أقدامهم في العلم ، ودقة مداركهم في الفهم ، فألفت المدونات ؛ كـ « مدونة ابن القاسم » التي نقلها عن مالك ، وكتاب « الأم » للشافعي ، وغيرهما من الكتب التي تعتني بالمسائل الفقهية الاستنباطية ، وكان الأمر يقتضي وضع قواعد ومناهج ليسلكها السالكون في التعامل مع النصوص واستنباط المسائل منها .

وسميت هـٰذه المسائل الجديدة فقهاً ، وأخذت القواعد التي تحكم كيفية الاستنباط والتعامل مع النصوص اسمَ أصول الفقه .

هـٰذه الأطوار التي مرت بها الشريعة من عهد الصحابة الذين جمعوا القرآن الكريم ، وجمعوا الناس علىٰ مصحف واحد ، وعهد التابعين الذين بدؤوا مسيرة جمع السنة ، والذين من بعدهم من الأئمة الذين اجتهدوا في استخراج المسائل واستنباطها ، كل ذلك قد أثر في تطور معنىٰ كلمة (فقه) وبدون شك فإن هـٰذا قد خلف ظلالاً علىٰ تعامل العلمـاء من بعدهم مع تعريف هـٰذه الكلمة وتحديد مفهومها الدقيق ، وذلك ما سنراه بعد هـٰذه المقدمة .

تعريف الأصوليين للفقه :

اختلف الأصوليون في تعريف الفقه علىٰ ضوء ما ذكرنا في مقدمة هـٰذا البحث :

فذهب بعضهم إلىٰ أن الفقه مرادف للعلم بالشريعة ؛ أي : أنه شامل للعلم بالأحكام الثابتة بالنصوص القطعية ، أو تلك الثابتة بالطرق الظنية .

وذهب بعضهم إلىٰ أنه الثابت بالنصوص القطعية فقط .

وذهب الجمهور إلىٰ أنه العلم بالأحكام المستفادة عن طريق الاستنباط والاجتهاد .

وذهب فريق رابع إلىٰ أنه العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب عن طريق الأدلة التفصيلية .

فهـٰذه أربع طرق ، يمثل الأولىٰ منها ـ وهي التي ترىٰ أنه شامل للأحكام القطعية والظنية ـ من العلماء : البزدوي الحنفي ، وقد نقل ابن عابدين عنه في « رد المحتار » عن « شرح التحرير » : أن التعميم قد مضىٰ غير واحد من المتأخرين علىٰ أنه الحق ، وعليه عمل السلف والخلف[(١)] .

أما المذهب الذي يقول بأنه الثابت بالنصوص القطعية : فمن الذاهبين إليه إمام الحرمين في « البرهان » ، حيث يقول : (فإن قيل : فما الفقه ؟ قلنا : هو في اصطلاح علماء الشريعة : العلم بأحكام التكليف ، فإن قيل : معظم متضمن مسائل الشريعة ظنون ، قلنا : ليست الظنون فقهاً ، وإنما الفقه العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون) . وذكر بعد ذلك قوله : (قد ذكرنا أن الفقه : هو العلم بالأحكام الشرعية)[(٢)] .

وما ذكره إمام الحرمين ذكر مثله ابن همام الحنفي في « التحرير » بقوله : إن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية القطعية لا الظنية ، وإن الظن ليس من الفقه ، والأحكام ليست مما يسمى العلم بها فقهاً[(٣)] .

أما المذهب الثالث : فقد قال به أيضاً كثير من العلماء ، حيث خصص الفقه بالمسائل المظنونة .

---

(١) الموسوعة الفقهية المصرية (١/ ١١) .

(٢) إمام الحرمين في « البرهان » (١/ ٨٥ ـ ٨٦) .

(٣) الموسوعة الفقهية المصرية (١/ ١١) وما بعدها .

قال علاء الدين شمس النظر الحنفي في كتابه « ميزان الأصول في نتاج العقول » : (وأما العلم السمعي : فنوعان :

أحدهما : ثابت بطريق القطع واليقين ، وهو ما ثبت بالنص المفسر من الكتاب ، والخبر المتواتر والمشهور ، والإجماع .

والثاني : ثابت بطريق الظاهر بناءً علىٰ غالب الرأي وأكبر الظن ، وهو ما ثبت بظواهر الكتاب والسنّة المتواترة ، وما ثبت بخبر الواحد ، والقياس الشرعي .

وهـٰذا النوع بقسميه يسمىٰ علم الشرائع والأحكام ، ويسمىٰ علم الفقه في عرف الفقهاء وأهل الكلام ، وإن كان اسم الفقه لغة وحقيقة لا اختصاص له بهـٰذا النوع من العلم ، بل هو اسم للوقوف على المعنى الخفي الذي يتعلق به علم يحتاج فيه إلى النظر والاستدلال مطلقاً ؛ كعلم النحو واللغة والطب ونحوهما ، يقال : فلان فقيه في النحو والطب واللغة ، إذا كان قادراً على الاستنباط والاستخراج في ذلك[١] .

فيفهم من هـٰذا الكلام : أن الفقه إنما يطلق على العلم بالمسائل الظنية ؛ لأنه إنما أطلقه على النوع الثاني بقسميه وهما :

ـ ما ثبت عن طريق الظواهر وغالب الرأي والظن من جهة .

ـ أو ما ثبت عن طريق الآحاد والقياس من جهة أخرى ، فهـٰذا بيان كلامه .

وأكثر علماء الأصول لا يبتعدون كثيراً عن هـٰذا التعريف الأخير ، فإنهم يعرفون الفقه بأنه : معرفة الأحكام الشرعية العملية التي طريقها الاجتهاد ، كما قال الشيرازي في « اللمع » : (فيخرج العلم بالذوات ، والعلم بالأحكام العقلية والحسية والوضعية ، كالحساب والهندسة والنحو والصرف)[٢] . . . إلىٰ آخره .

---

(١) علاء الدين في « ميزان الأصول » (ص٩ ـ ١٠) .

(٢) الموسوعة الفقهية المصرية (١/ ٦٠) .

وفي شرح أحمد بن قاسم العبادي الشافعي ، علىٰ ورقات إمام الحرمين ممزوجاً بكلام المؤلف ، وتعليق جلال الدين المحلي ما يلي :

الفقه معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد ، كالعلم بأن النيّة في الوضوء واجبة ، وأن الوتر مندوب ، وأن النيّة من الليل شرط في صحة صوم رمضان ، وأن القتل بمثقل يوجب القصاص ، ونحو ذلك من مسائل الخلاف ، ثم إنهم اشترطوا أن يكون العلم حاصلاً عن طريق الاجتهاد للمتصف به ؛ ليخرج علم المقلد بهٰذه المسائل ، وكذلك ليخرج العلم بضروريات الدين ، كوجوب الصلوات الخمس ، وحرمة الفاحشة ، فهٰذه لا تسمىٰ فقهاً علىٰ حد هٰذا التعريف[1] .

أما المذهب الرابع : فلم يفصل بين قطع ولا ظن ، ولم يشترط الاجتهاد بالنص ، إلاّ أنه قال : إن العلم بهٰذه الأحكام الشرعية يجب أن يكون مكتسباً من أدلتها التفصيلية ، وهٰذا ما ذهب إليه السبكي في « جمع الجوامع » .

ونظمه سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم الشنقيطي في نظمه « مراقي السعود » :

الفِقْـــهُ هُـــوَ العِلْـــمُ بـــالأَحْكَـــامِ ... لِلشَّـــرْعِ والفِعْـــلِ نَمـــاهـــا النَّـــامـــي
أَدِلَّـــةُ التَّفْصِيـــلِ مِنْهـــا مُكْتَسَـــبْ ... والعِلْمُ بالصَّلاحِ فِيما قَدْ ذَهَبْ

قال في شرحه « نشر البنود » : (والفقه اصطلاحاً : هو العلم بجميع الأحكام الشرعية العملية المكتسب من الأدلة التفصيلية ، والمراد بالأحكام : النسب التامة التي هي ثبوت أمر لآخر إيجاباً أو سلباً ، احترازاً عن العلم بالذوات والصفات والأفعال)[2] .

---

(١) الشوكاني في « إرشاد الفحول » (ص١٢ ـ ١٤) منقولاً بالمعنى ، وباختصار شديد.

(٢) سيدي عبد الله في « نشر البنود » (١/ ١٩) ، ومن المعلوم أن سيدي عبدالله يعتمد في نظمه غالباً علىٰ « جمع الجوامع » للسبكي ولفظ جمع الجوامع : (والفقه : العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية) (١/ ٣٢ ـ ٣٣) بشرح المحلي ، وحاشية البناني .

وهـٰذا العلامة الزركشي ينقل في كتابه « المنثور في القواعد » عن جلة من علماء الأصول تعريف الفقه فيقول :

فصل : قال القاضي حسين : الفقه : افتتاح علم الحوادث على الإنسان ، أو افتتاح شعب أحكام الحوادث على الإنسان . حكاه عنه البغوي في « تعليقه » .

وقال ابن سراقة في كتابه في الأصول : حقيقة الفقه عندي : الاستنباط ، قال الله تعالى : ﴿ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ ﴾ .

بعد الطرائق الأربع في تعريف الفقه عن الأصوليين ، والقاسم المشترك بين هـٰذه التعريفات : هو أنها نقلت الفقه عن أصله اللغوي وهو الفهم ، إلىٰ معنىٰ مجاور هو العلم الذي ليس بمعنى المعلوم ، وإنما بمعناه المصدري الذي هو حصول العلم ، أو الملكة الراسخة في النفس .

فالثقة في هـٰذه التعريفات هو علم الإنسان بالشيء ، إلاّ أن بعض العلماء الآخرين ، وإن كانوا قد أخذوا بعض الآراء السالفة بعين الاعتبار ، إلاّ أنهم قدموا تعريفات أخرىٰ تنظر إلى الفقه كعلم بمعنىٰ شيء مستقل عن كونه صفة للمجتهد .

فمن هـٰؤلاء : الإمام الغزالي والزركشي من الشافعية ، فالغزالي اهتم به من حيث علاقته بتزكية النفوس ، فخصصه قائلاً في ذكر الألفاظ التي صرفت عن أصلها الذي كانت عليه عند السلف الصالح :

(اللفظ الأول : الفقه : فقد تصرفوا فيه بالتخصيص ، لا بالنقل والتحويل ، إذ خصصوه بمعرفة الفروع الغريبة في الفتاوىٰ والوقوف علىٰ دقائق عللها ، واستكثار الكلام فيها ، وحفظ المقالات المتعلقة بها ، فمن كان أشد تعمقاً ، وأكثر اشتغالاً بها . . يقال : هو الأفقه .

ولقد كان اسم الفقه في العصر الأول يطلق علىٰ علم طريق الآخرة ، ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال، وقوة الإحاطة بحقارة الدنيا، وشدة التطلع إلىٰ نعيم الآخرة ، واستيلاء الخوف على القلب)[1] . وقد أطال في الاستدلال .

---

(١) الغزالي في « إحياء علوم الدين » (١/٢٨) .

وكما يلاحظ فإن أبا حامد رحمه الله تعالىٰ جعل الفقه علماً خاصاً بغض النظر عن المتصف به ، خلافاً لمصطلح الأصوليين ، إلاّ أنه وقع في التخصيص بدلاً من أن يتركه علىٰ عمومه الذي يدل عليه إضافته للدين ، وهو كل ما يطلب من العباد ؛ من إسلام وإيمان وإحسان كما ورد في الحديث الصحيح : « هـٰذا جبريل أتاكم يعلمكم دينكم . . . » وكما يدل عليه قوله تعالى : ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ الآية .

أما الزركشي : فذكر تعريفات عدة ، بعضها يقارب تعريف الأصوليين ، وبعضها يجانبه ، ولأهمية كلامه ننقل أكثره ، ونصه :

(وكذلك قال السمعاني في « القواطع » : هو استنباط حكم المشكل من الواضح .

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « رُبَّ حامل فقه غير فقيه » أي : غير مستنبط ، ومعناه : أنه يحمل الرواية من غير أن يكون له استدلال واستنباط منها .

قال : وما أشبه الفقيه إلاّ بغوّاص في بحر درّ ، كلّما غاص في بحر فطنته . . استخرج درّاً ، وغيره يستخرج آجراً .

ومن المحاسـن قول الإمام أبي حنيفة رحمه الله : الفقه : معرفة النفس ما لها وما عليها .

وقال الإمام في « الغياثي » : أهم المطالب في الفقه التدرب في مآخذ الظنون في مجال الأحكام ، وهو الذي يسمىٰ فقه النفس ، وهو أنفس صفات علماء الشريعة .

واعلم أن الفقه أنواع :

أحدها : معرفة أحكام الحوادث نصاً واستنباطاً ، وعليه صنف الأصحاب تعاليقهم المبسوطة علىٰ « مختصر المزني » .

والثاني : معرفة الجمع والفرق ، وعليه جل مناظرات السلف ، حتىٰ قال

بعضهم : الفقه : فرق وجمع ، ومن أحسن ما صنف فيه : كتاب الشيخ أبي محمد الجويني ، وأبي الخير بن جماعة المقدسي . وكل فرق بين مسألتين مؤثر ما لم يغلب على الظن أن الجامع أظهر .

قال الإمام رحمه الله : ولا يكتفىٰ بالخيالات عند الفروق ، بل إن كان اجتماع مسألتين أظهر في الظن من افتراقهما . . وجب القضاء باجتماعهما وإن انقدح فرق علىٰ بعد) .

إلىٰ أن قال : (فائدة : كان بعض المشايخ يقول : العلوم ثلاثة : علم نضج وما احترق ، وهو علم الأصول والنحو ، وعلم لا نضج ولا احترق ، وهو علم البيان والتفسير ، وعلم نضج واحترق ، وهو علم الفقه والحديث .

وكان الشيخ صدر الدين بن المرحل رحمه الله يقول : ينبغي للإنسان أن يكون في الفقه قيماً ، وفي الأصول راجحاً ، وفي بقية العلوم مشاركاً)[١] .

تطور الفقه

من المعلوم أن الأصل الأول للفقه هو القرآن الكريم الذي أنزله الله تعالىٰ علىٰ رسوله صلى الله عليه وسلم ﴿ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ ﴾ ، ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾ .

والأصل الثاني هو السنّة النبوية ، وهي : مجموعة أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته ، فهٰذان الأصلان لا خلاف فيهما[٢] .

وكل الأصول الأخرىٰ راجعة إليهما ؛ من إجماع ، وقياس ، واستدلال ، وهو كما يقول علماء الأصول : دليل ليس بكتاب ، ولا سنّة ، ولا إجماع ، ولا قياس ؛ كاستصحاب الحال ، وشرع من قبلنا ، والاستحسان عند الحنفية والمالكية ، والمصالح المرسلة[٣] .

---

(١) الزركشي في « المنثور في القواعد » (١/ ٦٧ ـ ٧٢) .

(٢) ابن رشد في « المقدمات » (ص١٤) .

(٣) محمد الحجوي في « الفكر السامي » (ص٨٢٢) .

وأنواع هٰذا الدليل ليست موضع اتفاق بين العلماء ، ذكرنا هٰذه المصادر كتوطئة لتطور الفقه ؛ لأن التطور الزمني للفقه كان نتيجة لتسلسل ظهور هٰذه الأدلة وبروزها ، والمكانة التي أخذتها في التشريع .

فالطور الأول :

هو طور نزول الوحي وحياة النبي صلى الله عليه وسلم ، وهو طور تأسيس الشريعة ، وكمال العقيدة ، وإقرار أصول الحلال والحرام : ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾ .

وفي الحديث : « وإن الحلال بيّن والحرام بيّن . . . » .

فهٰذا الطور من مبعث سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إلىٰ وفاته ، وهي فترة الوحي ؛ أي : نزول القرآن الكريم ، وتلقي السنّة المطهرة عنه صلى الله عليه وسلم .

ثم جاء عصر الصحابة رضي الله عنهم الذي امتد ما يناهز القرن ، وانتشر الإسلام ، وتفرق الصحابة في شتى الأقطار والأصقاع ينشرون الإسلام بين أقوام مختلفي الأعراق والطباع ، فاعترضتهم قضايا فقهية ، بعضها يمس أنظمة الدولة الإدارية والمالية ، كقضايا الأراضي المفتوحة ـ والتي أصبحت فيما بعد خراجية ـ ومشكلات دون ذلك ، كميراث الجد مع الأخوة .

إلاّ أن مركز الدولة ، واهتمام الخليفة شخصياً بالقضاء والفتوى . . سهل الإجماع في كثير من المسائل ، حيث يجمع الصحابة عند النازلة ، فيستشيرهم ، فيجمعون علىٰ أمر ، فيصبح إجماعهم أمراً لا معقب له ، وحجة على القرون من بعدهم .

وقد لا يجمعون ، فيظل باب الاجتهاد مفتوحاً في وجه من بعدهم .

وبروز أهمية الإجماع في التشريع يمثل الطور الثاني من أطوار الفقه ، وما كان لهٰذا التطور أن يحدث في حياة النبي صلى الله عليه وسلم ؛ لأن الإجماع في عهده غير ممكن لنزول الوحي ، فالحجة في حياته صلى الله عليه

وسلم هي القرآن والسنّة ، فالمرجع الوحيد في النوازل هو النبي صلى الله عليه وسلم .

وفي الطور الثاني :

الذي يمثله عهد الصحابة رضوان الله عليهم برز قياس الشارب على القاذف عند من أثبته ، إلىٰ غير ذلك من المسائل التي احتاج الصحابة فيها إلىٰ إعمال أوجه الرأي ، وتقليب أوجه النظر ، كحادثة الوباء في الشام ـ الطاعون ـ التي وقع فيها الحوار بين عمر بن الخطاب وأبي عبيدة رضي الله عنهما ، واختلف الصحابة عليهما ، فأيدت طائفة رأي عمر ، وأيدت أخرىٰ رأي أبي عبيدة حيث قال لعمر : أفراراً من قدر الله ؟

فقال له عمر : لو غيرك قالها يا أبا عبيدة ! نعم ، فراراً من قدر الله إلىٰ قدر الله .

أرأيت لو كانت لك إبل في وادٍ له عدوتان ؛ إحداها خصبة ، والأخرىٰ جدبة ، أليس إن رعيت الجدبة . . رعيتها بقدر الله ، وإن رعيت الخصبة . . رعيتها بقدر الله ؟[1]

ولم ينكر أحد عليهما استعمال الرأي والقياس .

وكان ذلك قبل أن يأتي عبد الرحمـٰن بن عوف بحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم .

وتنامى القياس في عصر التابعين ، وتابعي التابعين ، وظهر أئمة الفتوىٰ في هـٰذا العصر ، ونضجت الآراء التي نقلت عن الصحابة ، وتكونت مدارس متعددة علىٰ هدي الاجتهادات المختلفة ، وتباينت هـٰذه المدارس لا في الفروع فقط ولـٰكن أيضاً في نظرتها إلى الأصول التي تؤخذ منها الأحكام .

هـٰذا التباين ليس ناشئاً عن تفاوض أصحابها في فهم القرآن والاطلاع على

---

(١) ابن رشد في « المقدمات » (ص٢٠ ـ ٢١) .

السنة ، فهم متفاوتون فعلاً في ذلك ، فقد يطلع بعضهم علىٰ ما لم يطلع عليه غيره ، ويصح عنده ما لم يثبت عند غيره .

ولا بسبب اختلافهم في تفسير النصوص من الناحية اللغوية فحسب ، فقد اختلفوا في ذلك .

ولـٰكن الاختلاف قد ينشأ بسبب تقدير بعضهم لأهمية دليل علىٰ حساب آخر ، مما يوجد اختلافاً في ترتيب الأدلة من إمام إلىٰ آخر ، فيحكم هـٰذا برجحان دليل يحكم غيره بكونه مرجوحاً .

فعلىٰ سبيل المثال : أبو حنيفة النعمان بن ثابت يمنع العمل بخبر الآحاد في قضايا عموم البلوى ، وهي القضايا التي يحتاج إليها كل الناس حاجة ماسة تقتضي السؤال عنها لكثرة تكررها ، وقضاء العادة بنقل الخبر فيها متواتراً ، كما نقل الكمال بن الهمام[1] .

وخالفه الجمهور ؛ فسميت مدرسة أبي حنيفة مدرسة الرأي .

وعلى العكس من ذلك ، فإن الإمام أحمد يفضل الحديث الضعيف على الرأي ، ويجب أن نشير إلىٰ أن هـٰذا الضعف يجب ألا يصل درجة البطلان أو النكارة ، فهـٰذا لا يحتج به الإمام أحمد كما يقول الإمام ابن القيم[2] .

مما جعل مدرسته تسمىٰ بمدرسة أهل الحديث .

والإمامان مالك والشافعي أقرب إلىٰ مدرسة أهل الحديث ، مع اختلاف أيضاً بين مالك وغيره في تقديم عمل أهل المدينة علىٰ خبر الواحد في القضايا التي تدعو الحاجة إلى انتشارها بين الناس[3] .

وكذلك فإن مذهبه عرف عنه الأخذ بالمصالح المرسلة ، وسد الذرائع ، وإعطاء الوسائل في الكثير من الحالات حكم المقاصد .

---

(١) ابن همام في « التحرير والتحوير » (٢/ ٢٩٥) .

(٢) ابن القيم في « إعلام الموقعين » (١/ ٣١ ـ ٧٧) .

(٣) القاضي عياض في « ترتيب المدارك » (١/ ٦٨ ـ ٧١) .

وهـٰذا الطور الثالث :

الذي انتهىٰ إليه تطور التعامل مع النصوص ، وكانت نتيجته ميلاد أصول الفقه ، التي تهدف إلىٰ وضع ضوابط من شأنها أن تؤصل كيفية التعامل مع الكتاب والسنّة ، في استنباط الأحكام واستخراج المسائل ، فاهتمت بدلالات الألفاظ الشرعية ، وتعريف الأحكام والمفاهيم ، وتعريف الأدلة الأصلية والفرعية ، والتعادل والتراجيح[1] .

أما الطور الرابع :

فهو اقتصار كثير من الفقهاء علىٰ تقليد مذهب معين لا يجيزون لأنفسهم الخروج عنه ، ولا الاقتباس من خارجه ، مما عطل نمو الفقه بمعنى الاستنباط ، والتعامل مع المشكلات المتجددة في ضوء النصوص الشرعية ، والأقيسة المطابقة للمعايير المقررة .

فقد آثرت أن أقسم تطور الفقه علىٰ ضوء تطور التعامل مع النصوص ، وبروز نوع من الأدلة بشكل أكثر ظهوراً في فترة معينة ؛ لأن ذلك هو حقيقة التطور الذي علىٰ ضوئه يمكن تقويم الحركة الفقهية بشكل أكثر وضوحاً .

وقد تعرض بعض المؤلفين في هـٰذا العصر لأطوار الفقه ، فقسمها تقسيماً مشابهاً ، إلا أنه ليس مماثلاً في منطلقاته تماماً للتقسيم الذي ذكرته آنفاً .

فمن هـٰؤلاء علىٰ سبيل المثال : محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي في كتابه « الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي » . وكذلك المستشرقة بوجينا غيانة في كتابها « تاريخ التشريع الإسلامي » .

فقد قسم الفاسي أطوار الفقه إلىٰ أربعة أطوار :

الأول : طور طفولة الفقه ، وهو أول بعثة النبي صلى الله عليه وسلم إلىٰ وفاته .

---

(١) المحلي في حاشية علىٰ « جمع الجوامع » للسبكي (١/ ص٢٣) وما بعدها .

والثاني : سماه طور الشباب ، وهو زمن الخلفاء الراشدين إلىٰ آخر القرن الثاني .

والثالث : سماه طور الكهولة إلىٰ آخر القرن الرابع .

والرابع : سماه طور الشيخوخة والهرم ، وهو ما بعد القرن الرابع إلىٰ زمانه ، مبيناً الأسباب الموجبة لتلك التطورات أمام كل قسم ، ملخصاً التاريخ السياسي لتلك المدة في الأمم الإسلامية بالإجمال(١) .

هٰذا كلامه في مقدمته ، وهو كلام قد يكون مقبولاً لولا وصفه لطور النبي صلى الله عليه وسلم بطور الطفولة ، فهو خطأ في العبارة وغلط في المضمون ، فلو أطلق عليه كما أطلقنا طور التأسيس والكمال . . لكان أولىٰ وأحق .

وأما المستشرقة بوجينا غيانة في كتابها « تاريخ التشريع الإسلامي » : فقد تعرضت للأطوار الأربعة بشكل يختلف قليلاً عن سابقه ، إلاّ أنها في نهاية التقسيم وصلت إلىٰ ستة أطوار ، فتقول :

في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان هو المرجع الأول والأخير في أمور الدين .

ثم ذكرت الطور الثاني : وهو ما بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت الإجماع والقياس . . . ، وذكرت جماعة من الصحابة ممن اشتهر بالفقه كالخلفاء الأربعة .

وذكرت الطور الثالث : وهو عهد التابعين .

وذكرت الطور الرابع : وهو طور التقليد وطور الشيخوخة .

إلاّ أنها أوضحت أن بعض العلماء لم يرضخوا للتقليد ، ودعوا إلى الاجتهاد والتجديد ، وسمّت ثلاثة منهم ؛ العلامة ابن تيمية ، وتلميذه ابن قيم الجوزية ، والشيخ محمد عبد الوهاب رحمهم الله تعالى ، وأثنت علىٰ دعوتهم .

---

(١) الحجوي في « الفكر السامي » انظر في مقدماته .

إلاّ أنها وصلت في النهاية إلىٰ ستة أطوار :

التشريع في عهده عليه الصلاة والسلام .

في عهد الخلفاء الأربعة .

بعد هـٰذا العهد إلىٰ أوائل القرن الثاني .

من أوائل القرن الثاني إلىٰ منتصف القرن الرابع .

من منتصف القرن الرابع إلىٰ سقوط بغداد ٦٥٦ هـ .

التشريع من سقوط بغداد إلى الآن .

هـٰذا التقسيم أخذته من الشيخ محمد الخضري بك في كتابه « تاريخ التشريع الإسلامي » ، وأخذت تقسيمها الرباعي من الحجوي والأستاذ عبد الوهاب خلاف[1] .

وفي العصر الحديث ظهرت بوادر مشجعة إلىٰ تنامي الوعي الفقهي ، وظهور روح اجتهادية شوروية تعتمد على المجامع الفقهية التي أنشئت هنا وهناك ، وبدون أن أعلن تسمية ما يصدر عنها بإجماع ، فإنه يمكن أن يسمىٰ بفقه جماعي ، أو أن أطلق عليه : فقه الشورى ؛ انطلاقاً من الأمر بالشورى الوارد في القرآن الكريم ، وما ورد في الخبر الذي رواه الطبراني بسنده يرفعه إلىٰ رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه : كيف نفعل في أمر لم نجده في كتاب الله ، ولا سنة رسوله صلى الله عليه وسلم ؟ فقال : « سلوا الصالحين ، واجعلوه شورى »[2] .

وكذلك فإن ظهور موسوعات فقهية بدأت بمحاولة في الشام ، صدر قرار إنشائها سنة (١٩٥٦م) . وبعدها الموسوعة المصرية ، والموسوعة الكويتية وهي في طور التحرير ، والموسوعة الأردنية في طور النشوء ، وغيرها .

وكذلك قامت دعوات إلىٰ تدريس الفقه في الجامعات القانونية صادرة عن

---

(١) بوجينا غيانة في « تاريخ التشريع الإسلامي » (ص٢٤ ـ ٣٣) .

(٢) تخريجات العراقي علىٰ إحياء « علوم الدين » (١/ ٢٠) ، وفيه عبد الله بن كيسان وضعفه الجمهور ، والضعيف يحتج به عند بعضهم في فضائل الأعمال بشروط ، والشورىٰ من فضائل الأعمال .

مؤتمرات قانونية ، كتلك الصادرة عن الندوة الأولىٰ لعمداء كليات الحقوق بالجامعات العربية التي انعقدت في إبريل سنة (١٩٧٣م) ببيروت .

أو الندوة الثانية لعمداء كليات الحقوق في العالم العربي التي انعقدت في بغداد سنة (١٩٧٤م) .

إلىٰ غير ذلك من المؤتمرات ، كمؤتمر وزراء الداخلية والعدل في الجامعة العربية .

هـٰذه كلها مؤشرات للتطور الحديث الذي تشهده ساحة العودة إلى الفقه متمثلة في المجامع ، والموسوعات ، والندوات ، والمؤتمرات ، وإذا ساعده ظهور بعض الدوريات والمجلات . . فإن من شأن ذلك أن يقدم ثروة لا يمكن تقديرها لفائدة فقهنا الإسلامي .

مكانة الفقه

مكانة الفقه بمختلف معانيه السابقة مكانةٌ منيفة ومنزلة شريفة ، ولقد ذكرنا من الأحاديث عند كلامنا علىٰ معناه ما فيه الكفاية[1] ، إلاّ أننا نضيف هنا بعض الإشارات إلىٰ أهمية تعلم الفقه :

أولاً : قوله تعالىٰ في سورة التوبة : ﴿ وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ .

ففي هـٰذه الآية إشارتان لطيفتان :

الأولى : إن هـٰذه الآية جاءت بعد قوله تعالى : ﴿ مَا كَانَ لِأَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُواْ عَن رَّسُولِ ٱللَّهِ وَلَا يَرْغَبُواْ بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِۦ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَطَـُٔونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ ٱلْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِۦ عَمَلٌ صَٰلِحٌ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ

(١) انظر (ص ٢٨٩) .

﴿ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ . وهي تحض على النفير للجهاد ، ثم قوبلت بآية تحض على النفير والتفقه في الدين ، أو القعود عن النفير للتفقه ، حسب أوجه التفسير المعروفة في الآية ، وهـٰذا يدل علىٰ أن طلب العلم والتفقه في الدين فرض كفاية .

الثانية : كلمة التفقه تدل علىٰ بذل الجهد والتكلف والوسع في طلب الفقه ، كما يدل علىٰ فضل طلب الفقه حديث : « من يرد الله به خيراً . . يفقهه في الدين »[١] .

والحديث : « خير دينكم أيسره ، وأفضل العبادة الفقه » أخرجه ابن عبد البر من حديث أنس بسند ضعيف[٢] .

والحديث : « إنكم أصبحتم في زمان كثير فقهاؤه قليل قرّاؤه وخطباؤه ، قليل سائلوه كثير معطوه ، العمل فيه خير من العلم ، وسيأتي على الناس زمان قليل فقهاؤهم كثير خطباؤهم ، قليل معطوهم كثير سائلوهم ، العلم فيه خير من العمل »[٣] .

وأخرج أبو عمر موقوفاً علىٰ أبي هريرة : لأن أجلس ساعة فأُفقَّه في ديني أحب إليّ من أن أحيي ليلة إلى الصباح .

وروىٰ عبد الرزاق، عن معمر ، عن الزهري قال : ما عُبِد الله بمثل الفقه[٤] .

ولذلك جزم العلماء بأن الفقه أفضل العلوم .

وفضائل الفقه لا تحصى ، ومزاياه لا تعد ، قال الحجوي : الأمة الإسلامية لا حياة لها بدون الفقه ، ولا جامعة تجمعها سوىٰ رابطة الفقه وعقيدة الإسلام ،

---

(١) البخاري ، كتاب العلم (٧١) ، ومسلم في كتاب الزكاة (١٠٣٧) .

(٢) الطبراني في « الأوسط » ، وأبو بكر الآجري في « فضل العلم » ، وأبو نعيم في « رياض المتعلمين » من حديث أبي هريرة بإسناد ضعيف . الزين العراقي علىٰ « الإحياء » (ص٧) .

(٣) رواه الطبراني من حديث حزام بن حكيم ، عن عمه ، وقيل : عن أبيه ، وإسناده ضعيف ، وأخرجه أبو عمر بن عبد البر في « جامع بيان العلم وفضله » .

(٤) ابن عبد البر في « جامع بيان العلم وفضله » (ص٢٤) .

ولا تتعصب لأي جنس فهي دائمة بدوام الفقه ، ومضمحلة باضمحلاله .

إلىٰ أن يقول : فالفقه الإسلامي من مفاخر الأمة الإسلامية ، كيف لا وهو مؤسس علىٰ روح العدل والمساواة واحترام الملك لذويه ، واحترام النواميس الطبيعية ، وقد اعتبر درء المفاسد مقدماً علىٰ جلب المصالح ، وسد الذرائع ، والمصالح المرسلة ، ولا ضرر ولا ضرار ، وتقديم الأهم على المهم[1] .

وبنيت أحكامه علىٰ مصالح العباد ، وعلى التسهيل والتيسير ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ .

* * *

(١) الحجوي (ص١٤) .

الخلاصة

بعد استعراضنا أقوال العلماء حول تعريف الفقه لغة واصطلاحاً ، وتطور الفقه سواءً من الناحية المصطلحية ومن ناحية المضمون ، ومكانة الفقه . . يمكن أن نستلخص ما يلي :

أولاً : كلمة الفقه في اللغة تعني : الفهم ، والفطنة ، والإدراك ، والعلم ، عند أكثر علماء اللغة . وهي معان متقاربة ومتجاورة ، بعضها بالأصالة وبعضها بالتبعية .

فالفهم هو الأصل ، والعلم بالتبع من باب التعبير عن اللازم بالملزوم ، فالعلم يلزم منه الفهم ، والفقه أيضاً : هو فهم خفايا الأمور وخباياها .

والفقه يرجع في أصل معناه إلى الشق والفتح عند بعض اللغويين ، وهو قول تعرضنا له بالنقد والتمحيص[1] .

كلمة الفقه تطورت من أصل في الجاهلية : هو فحل فقيه ؛ أي : فطن يميز النوق الحوامل من الحوائل . . إلىٰ رجل فقيه ؛ أي : فطن في الدين عالم بأسراره ، وفقيه ؛ أي : مجتهد مستنبط للأحكام .

وأخيراً إلىٰ فقيه حافظ لبعض المسائل الفقهية ولو لم يكن مجتهداً .

للفقه عند أكثر الأصوليين معنىٰ قائم ، وهو : العلم الحاصل له بأحكام الشريعة عامة منصوصة أو مستنبطة ، وهو قول جيد رجحه ابن عابدين .

---

(١) انظر (ص ٢٨٦) .

علم حاصل عن طريق الأدلة الفقهية ، وهو قول الكمال بن الهمام ، وقول إمام الحرمين في « البرهان » .

علم حاصل عن طريق الاستنباط والاجتهاد ، وهو قول السمرقندي ، وإمام الحرمين في « الورقات » ، وشارحَيْه العبادي والمحلي .

علم بالأحكام الشرعية العلمية مكتسب من طريق الأدلة التفصيلية ، وهو قول تاج الدين بن السبكي ، وشروحه ، والغزالي في « المستصفى » .

والسمة المشتركة بين هٰؤلاء جميعاً أن الفقه هو صفة للفقيه ، وليس شيئاً مستقلاً عنه .

علم قائم بذاته وصفاً ، قائماً بالمجتهد ، وهو علم من علوم الشريعة ، من عبادات ومعاملات وحدود ، فالفقه هو نفس الأحكام ، وليس مجرد العلم بها علىٰ حد تعبير الشيخ مصطفى الزرقا[1] .

الفقه : علم شامل للعقيدة ، والمعاملات ، والعبادات ، مرادف لعلم الدين ، وهٰذا إطلاق كثير في كلام المتقدمين ، وهو الحقيقة الشرعية للفقه ، وهو الذي يجب المصير إليه ، **وهو الحق إن شاء الله** ؛ فالحديث يقول : « . . . ورب حامل فقه . . . » وهو عام في الكتاب والسنّة ، فقد يكون المحمول عقيدة ، كما قد يكون أحكاماً عملية ، فتخصيصه ببعض أفراده إنما هو تخصيص عرفي مصطلحي ، وقد نبّه العبادي علىٰ أن هٰذا التخصيص ليس مصطلحاً شرعياً ، وإنما هو مصطلح أصولي ، علىٰ أنه تردد في آخر كلامه .

وإنما تصرف الأصوليون في كلمة (الفقه) بالتخصيص ليصلوا بذلك إلىٰ تعريف الفقيه ، وهو : المجتهد الذي يتصف بالملكة الراسخة والفهم الصائب الذي ينفذ من خلاله إلىٰ أغوار الشريعة ، فيدرك حكمها ومراميها ، يحمل النظير على النظير ، ويعرف حكم المفهوم من المنطوق ، بصيراً بمراد الشريعة ومقاصد

(١) الزرقا في « المدخل الفقهي » (١/ ٦٠) .

الشارع ، وهٰذا الذي يوصف بأنه فقيه أهلٌ للاستنباط ، وعلمه القائم به هو الذي يوصف بأنه فقه ، وكأنهم أخذوا ذلك من قول النبي صلى الله عليه وسلم : « ربّ حامل فقه غير فقيه » فإنه يدل علىٰ أن الفقيه الكامل لابد أن يتصف بوصف زائد على التحمل ، كما يدل من جهة أخرىٰ علىٰ إطلاق الفقه علىٰ رواية سائر علوم الدين .

وفي الختام : فإن الفقه قد مر بأدوار وأطوار اقتضتها طبيعة الزمان وضرورة الأوان ، فخرج منها منتصراً ، وعلىٰ جل مشاكلها مقتدراً ، وهو علم له منزلة رفيعة في معارج علوم الشريعة ، من أوسعها وأكثرها فائدة ، وأغناها وأطيبها مائدة ، فهو بحر لا يدرك له ساحل ، ومعين لا ينضب ، وفيه حل لكل مشاكل المعاملات ومسائلها ، يحافظ على الثوابت ، ويستوعب المتغيرات ، مرونة في غير ميوعة ، وثبات في غير جمود ، دائم العطاء ، متسع الأرجاء ، فكيف وأصله الذي يستمد منه مادته وينال بفضله ديمومته كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وسنّة نبيّه الذي لا ينطق عن الهوىٰ صلّى الله عليه وعلىٰ آله وصحبه وسلّم تسليماً ؟! وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

* * *

خاتمة

هـٰذه خاتمة هـٰذا التأليف المختصر الذي لم يستوعب تفريعات الأصوليين في الفصول التي تطرق إليها ؛ لأن مراعاة أحوال طلبة العلم الذين كان بالأصالة موجهاً إليهم قد رسمت إطاره وحددت مساره ، فلم تترك لمؤلفه الحبل على الغارب ، فكان مقيد الخُطا غير سارب ، ومع ذلك فإن نتائج عامة تهدي خطوات الباحثين علىٰ دربه يمكن أن نقدمها هنا ، وإن كان بعضها مكرراً لما في التكرار من مزية تركيز المعلومات في ذهن المتلقي ، حتىٰ يحفظها في ذاكرته ، ويفهم معناها ، والحفظ والفهم هما عنصرا العلم وعماد المعرفة .

وهـٰذه النتائج هي :

أولاً : ضرورة التواصل مع اللغة العربية وتوصيلها إلىٰ ناشئة طلبة العلم .

ثانياً : الربط بين اللغة العربية مفردات ونحواً وصرفاً وبين الفقه أصولاً وفروعاً وقواعد ؛ إذ قد تبين أنه لا يمكن دراسة الفقه بمعزل عن اللغة العربية ، وبخاصة الفقه المقارن ومسائل الخلاف التي مردها تفاوت أفهام العلماء لنصوص الكتاب والسنّة .

ثالثاً : إن الربط بين اللغة والفقه علىٰ ضوء التطور العرفي للغة سيلغي كثيراً من الخلاف في المسائل الراجعة إلىٰ كلام الناس ، وذلك كمسائل : الشروط ، وصيغ الطلاق والعقود ، ونحو ذلك ؛ لأن واقع اللغة العامية يجب اعتباره كما قال أبو يوسف في مسألة عدم ذكر الفاء في جواب الشرط الذي كان مقرراً في الفقه الحنفي وغيره أنه يلغي الشرط والتعليق ، وقال أبو يوسف : إن ذلك

لا يلغيه ؛ لأن الناس لم يعودوا يهتمون بهٰذه الفاء[1] .

ولهٰذا فإن كثيراً من المسائل الفقهية المبنية على الفصحىٰ لم يعد لها ما يبرر الإبقاء عليها ، فهي أقرب إلى الرياضة الذهنية والتمرين منها إلىٰ واقع الفتوىٰ والقضاء الذي يعتمد على الحقائق العرفية التي هي نتاج تطور الاستعمال ، وقد ذكرنا موقف المدرسة الشافعية القديمة ويمثلها القاضي حسين وغيره ، وهي مدرسة محافظة إلىٰ حد يشبه التعبد بالوضع اللغوي ، حتىٰ في مجال المعاملات ؛ من بيع ، ونكاح ، وطلاق ، إلاّ أن بجانبها مدرسة أخرىٰ يمثلها إمام الحرمين والغزالي ، تساير الاستعمال العرفي المتطور للغة ، وهي بهٰذا تتفق مع أغلبية المذاهب الأخرى التي تقول بتقديم الحقيقة العرفية على الحقيقة الوضعية .

رابعاً : لقد أوضحنا أن اللغة أساس عظيم من أسس الاختلاف بين الفقهاء ، وفي بعض الأحيان تكون الأساس الوحيد المتفرد لاستنباط الحكم ، وأحياناً أخرىٰ تكون من بين الأسس التي ينبني عليها الخلاف لوجود أسباب أخرى ، كتعارض بين النصوص ، أو تجاذب الأدلة التي ترجع إلى المقاصد ، إلاّ أن اللغة تظل مرجحاً من المرجحات التي لا يستغني عنها الفقيه .

خامساً : ولما تقدم . . فإن العلاقة بين اللغة والفقه تعد رافداً من روافد الاجتهاد في القضايا الجديدة المعاصرة ، مرجعاً للترجيح في القضايا القديمة التي للأوائل فيها مواقف مختلفة .

سادساً : يجب استنطاق أهل اللغة من جديد حول القضايا الفقهية ، ودراسة الفقه في ضوء ما يستنتج من ذلك الاستنطاق .

سابعاً : في هٰذا المؤلف الوجيز رتبنا الدلالات اللفظية ، وهو ترتيب متدرج ـ غير مسبوق ـ تولدت فيه الدلالة من أصلها وهو اللغة ، لتتناسل من الأعم إلى

---

(١) انظر ذلك (ص ٢٧٥) .

الأخص انطلاقاً من العلاقة بين اللفظ والمعنى ، وذلك يدور حول ثلاثة محاور هي :

١ ـ محور التطابق بين اللفظ والمعنىٰ ليكون مطابقة ، أو اندراج المعنىٰ في اللفظ ليصير تضمناً ، أو خروج المعنىٰ عن اللفظ ودلالته عليه التزاماً .

٢ ـ محور التطور في العلاقة بين اللفظ والمعنىٰ في أربع محطات ، ينطلق خط سيرها من الحقيقة الوضعية والعرفية ، وصولاً إلى المجاز الذي حاولنا فيه إيجاد فرضية للمصالحة بين نفاة المجاز ومثبتيه .

٣ ـ محور علاقة اللفظ بالمعنىٰ من حيث الوضوح والغموض ، الذي تمايزت مدرسة الحنفية عن مدرسة الجمهور من حيث ألقاب الدلالات ومضامينها .

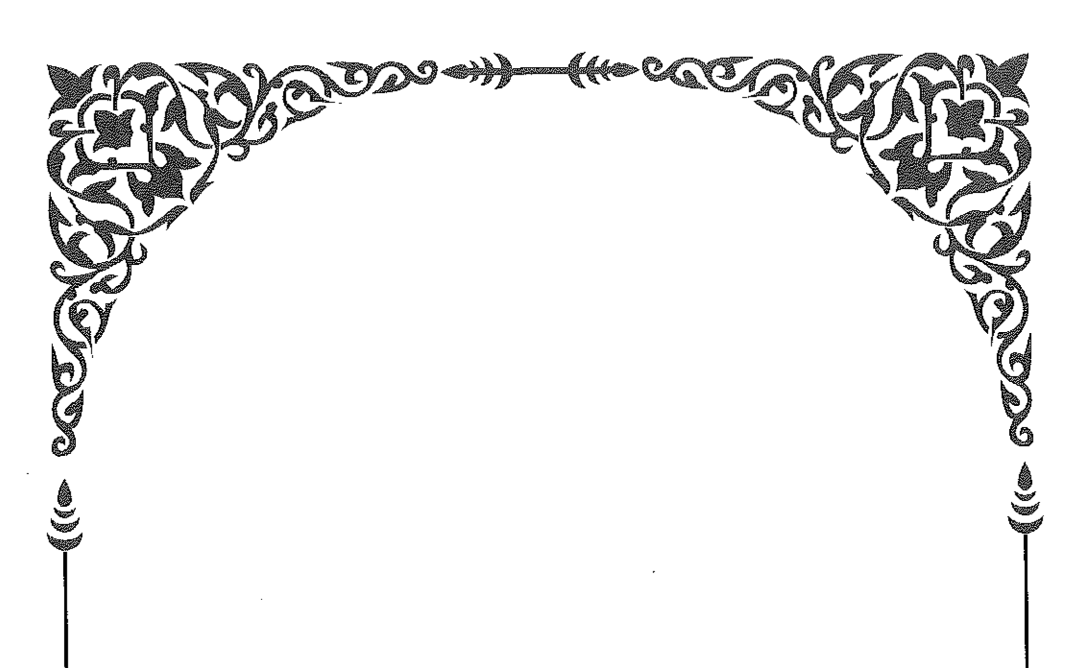
وشرحنا آراء الطرفين في وصف الظاهرة اللغوية ، وغرسنا شجرة الدلالات بأغصانها وفروعها وعساليجها ، وهٰكذا خصصنا للجمهور الزاوية اليمنى ، وللحنفية الزاوية اليسرى .

ثامناً : يجب بذل الجهد لنشر الكتب القديمة التي ألفت للعلاقة بين اللغة والشريعة ، ككتاب ابن الأزرق المالكي ، وكتاب أبي بكر بن العربي « ملجئة المتفقهين إلىٰ غوامض النحويين » وغيرها .

والله سبحانه وتعالىٰ ولي التوفيق ، وهو حسبنا ونعم الوكيل .

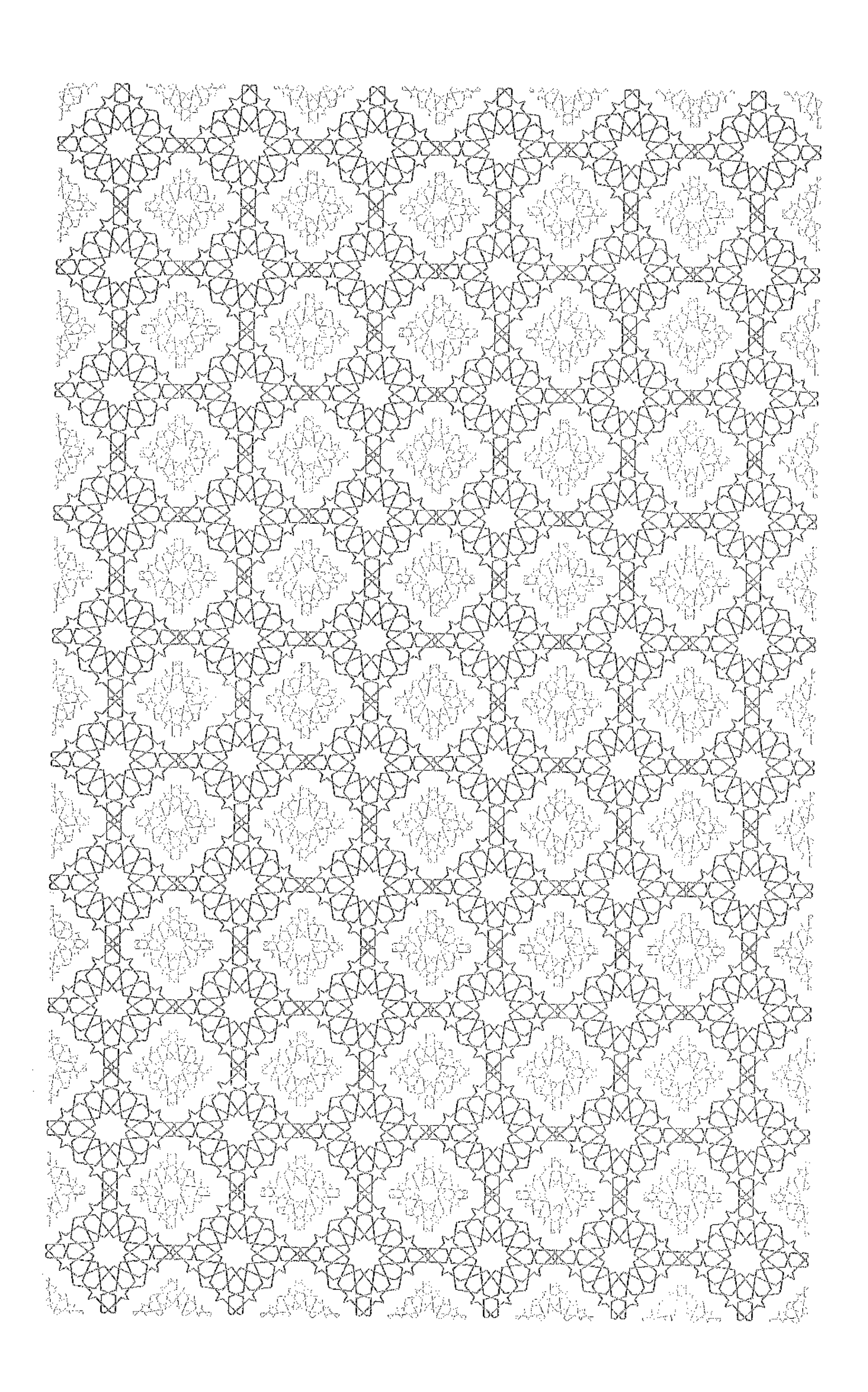
سبحانك اللهم وبحمدك ، أشهد أن لا إلـٰه إلاّ أنت ، أستغفرك وأتوب إليك مما كتبت يدي ، ودار في خلدي ، ونطق به لساني ، وتناهىٰ إليه جناني .

* * *



الجزء الثاني

دلالات المعاني



تَصْدِيرٌ

الحمد لله ، والصلاة والسلام علىٰ سيدنا محمد وآله وصحبه ، **أَمَّا بَعْدُ** :

فإنَّ هَـٰذَا الجُزْءَ مِنْ « أَمَالِي الدَّلالاتِ ومَجَالِي الاخْتِلافَاتِ » . . دَلالاتُ مَعْقُولِ النَّصِّ ، يَتَحدَّثُ عَنْ جُمْلَةٍ مِنَ الأَدِلَّةِ التِي تُعْتَبَرُ الجَنَاحَ الثَّانِي لأُصُولِ الفِقْهِ ، لأَنَّ أُصُولَ الفِقْهِ تَقُومُ عَلَىٰ دَلالاتِ الأَلْفَاظِ ، وتَقُومُ أَيْضاً عَلَىٰ مَعْقُولِ النَّصِّ ، بالإِضَافَةِ إِلَىٰ بَعْضِ الأَدِلَّةِ التي هِيَ مُتَرَجِّحَة بَيْنَ مَعْقُولِ النَّصِّ وبَيْنَ غَيْرِه .

مِنْ هَـٰذِه الأَدِلَّةِ التِي لا يُمْكِنُ أَنْ نَعْتَبرَها مِنْ مَعْقُولِ النَّص خَالِصَةً ، أو مِنْ دَلالاتِ الأَلْفَاظِ خَاصَّةً . . دَلِيلُ الإِجْمَاعِ ، فَدَلِيلُ الإِجْمَاع دَلِيلٌ تَوْقِيفِيٌّ يَرْجِعُ إِلىٰ نَصِّ الشَّارِعِ بِاعْتِبَارِ الإِجْمَاع حُجَّةً ، لَـٰكِنَّه مِنْ جِهَةٍ أُخْرَىٰ مِنَ المَقَاصِدِ بِاعْتِبَارِ قَصْدِ الشَّارِعِ إِلىٰ تَحْمِيلِ الأُمَّةِ مَسْؤوليَّةً ، وإِعْطَائِهَا مُهِمَةً تَتعَلَّقُ بالتَّشْرِيعِ ، واخْتِيَارِ الأَصْلَحِ ، وتَزْكِيةِ اتِّفَاقِها الَّذي يَعْصِمُها مِنَ الخَطأ ، ويُؤمِنُها مِنَ الزَّلَلِ ، بِخِلافِ الاخْتِلافِ والشِّقَاقِ ، فَهُو مَظِنَّةُ الجَوْرِ عَنِ الجَادَّةِ والتِّيه عَنِ المَحَجَّةِ ﴿ وَعَلَى اللهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَآئِرٌ ﴾ .

ثُمَّ مَوْضُوعَاتُ المُجْمَعِ عَلَيْهِ قَدْ تَكُونُ مَبْنِيَّةً عَلىٰ دَلِيلٍ مَقْصِديّ ، كَالقِيَاسِ ، والمَصَالِحِ المُرْسَلَةِ عِنْدَ مَنْ يَقُولُ بِصُلُوحِيَّتِها لتَأْسِيسِ الإِجْمَاعِ ، فبهـٰذين الاعتبارين يمكن إضافته إلىٰ أدلة معقول النص ـ كما ستراه في محله ـ .

أَمَّا قَوْلُ الصَّحَابِيِّ : فَهُو وإِنْ كَانَ عِنْدَ مَنْ أَخَذَ بِحُجِّيَّتِه يَرْجِعُ إِلىٰ نُصُوصٍ تَتَعلَّقُ بِتَزْكِيَةِ الشَّارِعِ لَهُمْ ـ سَتَأْتِي فِي مَحَلِّهَا ـ فَإِنَّه يَرْجِعُ إِلىٰ قَصْدِ الشَّارِعِ ، لِيَكُونَ هَـٰذَا الجِيلُ قُدْوَةً ، وأُنْموذَجاً للأُمَّةِ ، ولِيَكُونَ ارْتِبَاطُهَا بِهِ مُلْهِماً لأَجْيَالِه اللاحِقَةِ .

والأَمْرُ يَنْطَبِقُ علىٰ دَلِيلِ (شَرْعُ مَنْ قَبْلَنَا شَرْعٌ لَنَا) ، فَمَنْ أَثْبَتَهُ أَثْبَتَهُ بناءً علىٰ نُصُوصٍ ـ سَنُورِدُهَا ـ إِلاَّ أَنَّه يَعْتَمِدُ أَيْضاً عَلىٰ قَصْدِ الشَّارِعِ وَصْلَ أُمَّةِ النَّبِيِّ الخَاتِمِ صلى الله عليه وسلم بِميرَاثِ الأَنْبِيَاءِ قَبْلَهَا ، الذِينَ يُشَكِّلُونَ مَنَارَاتِ هُدىً علىٰ طَرِيقِ البَشَرِيَّةِ ، (فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ) .

أَمَّا مَا سِوىٰ هَـٰذِه الأَدِلَّةِ الثَّلاثَةِ مِمَا سَيَرِدُ فِي هَـٰذَا الكِتَابِ : فَإِنَّه يَرْجِعُ إِلَىٰ مَا نُسَمِّيهِ بِمَعْقُولِ النَّصِّ ؛ أَيْ : أَنَّهُ دَلِيلٌ يُرْجَعُ إِلَيْهِ تَارَةً فِي وُجُودِ النَّصِّ لتَعْضِيدِه ، وتَارَةً فِي غَيْبَةِ النَّصِّ للاسْتِنْبَاطِ مِنْ خِلالِه ، بِخَلافِ دَلالاتِ الأَلْفَاظِ الْتِي تَرْتَبِطُ بِوُجُودِ النَّصِّ ، وسنبدأ هـٰذا الجزء بمقدمة عن المقاصد .

* * *

مُقدّمَـة

فاقة الفقيه إلى الوعي بمقاصد الشرع

قبل تناول الأدلة الأصولية التي يمكن أن نصنفها تحت عنوان : أدلة معقول النص ، في مقابل تلك المتعلقة بدلالات الألفاظ ، قد يكون من المناسب أن نجعل محط أنظارنا ومنطلق إيرادنا وإصدارنا بحث مقاصد الشريعة ، التي تعتبر التربة التي تستنبت فيها هـٰذه الأدلة .

ولهـٰذا ستكون هـٰذه المقدمة عبارة عن جواب لأسئلة كالتالي :

ما هي المقاصد تعريفاً وتصنيفاً ؟

ما هو أصلها من الكتاب والسنة ؟

كيف نتعرف على المقاصد ؟

ما هي الفائدة من المقاصد ، وعلاقتها بأبواب أصول الفقه ؟

فما هي المقاصد تعريفاً وتصنيفاً ؟

المقاصد : جمع مقصد بفتح ما قبل آخره إذا أردت المصدر بمعنى القصد ، وإذا أردت المكان بمعنىٰ جهة القصد . . فيكسر ما قبل آخره .

وهـٰذا هو القياس في (مفعل) التي يكون فعلها من باب ضرب ؛ أي : بفتح الماضي وكسر المضارع ، قال ابن مالك :

مِنْ ذِي الثلاثةِ لا يَفْعِلْ لَهُ ائْتِ بِمَفْـ ـعَلٍ لمصدرٍ أوْ ما فيه قد عُمِلا

إلىٰ أن يقول بعد بيتين :

في غَيرِ ذَا عينَه افتحْ مصدراً وسوا ةُ اكسرْ وشذَّ الذي عن ذلك اعتزلا

و(قصد) لها معان عديدة مذكورة في محلها من كتب اللغة ، كـ « المقاييس » لابن فارس ، و« اللسان » لابن منظور ، و« القاموس المحيط » للفيروزابادي .

والمعنى اللصيق بالمراد : هو التوجه والعزم والنهود .

قال صاحب القاموس المحيط : (القصد : الأَمُّ) . قلت الأم : التوجه ، فأمَّه بمعنى : قصده .

قال ابن جني في « سر الصناعة » : أصل (ق ـ ص ـ د) وموقعها في كلام العرب : الاعتزام ، والتوجه ، والنهود ، والنهوض ، نحو الشيء ، على اعتدال كان ذلك أو جور .

هٰذا أصله في الحقيقة ، وإن كان قد يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون ميل ، ألا ترىٰ أنك تقصد الجور تارة كما تقصد العدل أخرى ، فالاعتزام والتوجه شامل لهما جميعاً .

قلت : النهود : هو النهوض ، ويقال : النهوض قيام عن قعود ، أما النهود : فهو أعم ، فهو نهوض علىٰ كل حال . كما في « التاج » و« اللسان » في مادة (نهد) .

قصده وإليه يقصده بكسر الآتي قصداً[1] .

أما اصطلاحاً : فإن لفظ المقاصد استعمل في كلام الفقهاء والأصوليين تارة لمقاصد الشريعة ؛ أي : ما يقصد الشارع بشرع الحكم ، وبعبارة أخرى : مراد الحق سبحانه وتعالىٰ من الخلق .

وهو الذي تجليه العقول من نصوص الشرع ، فيتداخل مع العلل والأسباب والحكم ، مع اختلاف في بعض الشيات ، وبخاصة عند من يرىٰ ـ كالرازي ـ العلل مجرد أمارات وعلامات ، وليست حكماً وغايات .

---

(١) المرتضى الزبيدي في « تاج العروس » مادة قصد .

والمقاصد بدأ تصنيفها إلىٰ ثلاثة مقاصد كبرىٰ مع إمام الحرمين وتلميذه الغزالي وأتباعهم ، فتواضع العلماء علىٰ هٰذه المقاصد التي تتمثل في :

المقصد الضروري .

والمقصد الحاجي .

والمقصد التحسيني .

باعتبار هٰذه المقاصد تشتمل على الحِكَم والمعاني المقصودة من التشريع حسب ما يدركه البشر .

وتارة يعبر بها عن نفس الحكم المنصب على المصلحة جلباً والمفسدة درءاً ، فتقابل الوسائل .

وفي هٰذا المعنىٰ يقول القرافي : (الأحكام علىٰ قسمين :

مقاصد : وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها .

ووسائل : وهي الطرق المفضية إليها)[١] .

ويقول في « الذخيرة » : (قاعدة : الوسائل تتبع المقاصد في أحكامها ، فوسيلة المحرم محرمة ، وكذلك سائر الأحكام)[٢] .

ولا يبعد ذلك عن عبارة ابن القيم وهو يتحدث عن الفرق بين تحريم ربا النَّساء الذي هو من تحريم المقاصد ، وتحريم ربا الفضل الذي هو من تحريم الوسائل[٣] .

فإضافة التحريم إلى المقاصد يدل علىٰ أنه منصب علىٰ درء المفسدة المقصود بشرع الحكم .

وقد عبر العلماء بعبارات مختلفة عن هٰذا المعنى ، ولعلنا نبدأ بعبارات

---

(١) القرافي في « الفروق » (٢/ ٣٣) . وفي « الذخيرة » (١/ ١٥٣) .

(٢) القرافي في « الذخيرة » (٤/ ٢٦٠) .

(٣) ابن القيم في « إعلام الموقعين » (٢/ ١٠٧) .

المتأخرين الذين نضجت لديهم نظرية المقاصد ، ونتدرج بعد ذلك إلىٰ عبارات المتقدمين التي تشكل جذور هـٰذه التعريفات وأصولها .

فالشيخ ابن عاشور يعرّف المقاصد العامة للشريعة بقوله : (مقاصد التشريع العامة : هي المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها ، بحيث لا تختصّ ملاحظتُها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة .

فيدخل في هـٰذا : أوصاف الشريعة ، وغايتها العامة ، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها .

ويدخل في هـٰذا أيضاً معان من الحِكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ، ولـٰكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها)[1] .

ويقرر علال الفاسي أن : (المقصد العام للشريعة الإسلامية : هو عمارة الأرض ، وحفظ نظام التعايش فيها ، واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها وقيامهم بما كلفوا به ؛ من عدل ، واستقامة ، ومن صلاح في العقل ، وفي العمل ، وإصلاح في الأرض ، واستنباط لخيراتها ، وتدبير لمنافع الجميع)[2] .

ويقول أيضاً : (إن المراد بمقاصد الشريعة : الغاية منها ، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها) .

أما الغزالي : فقد عرف المصلحة المعتد بها بقوله : (نعني بالمصلحة : المحافظة علىٰ مقصود الشارع)[3] .

وكلام الغزالي لا يعتبر تعريفاً للمقاصد ، بل تعريفاً للمصلحة من حيث كونها محافظة على المقصود المفهوم من الكتاب والسنة .

إلا أن الغزالي عاد في نهاية بحثه للمصلحة المرسلة ليقرر ما يمكن اعتباره

---

(١) الطاهر ابن عاشور في « مقاصد الشريعة » (٣/ ١٦٥) تحقيق الشيخ الحبيب بلخوجة .

(٢) علال الفاسي في « مقاصد الشريعة » (ص٣) .

(٣) الغزالي في « المستصفى » (١/ ٤١٦) .

فصل الخطاب في مدىٰ حجية الاستصلاح فقال رحمه الله : (فكل مصلحة لا ترجع إلىٰ حفظ مقصود فُهِمَ من الكتاب والسنة والإجماع ، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع . . فهي باطلة مطَّرَحة . . .

وكل مصلحة رجعت إلىٰ حفظ مقصود شرعي عُلم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع . . فليس خارجاً من هٰذه الأصول ، لٰكنه لا يسمىٰ قياساً ، بل مصلحة مرسلة)[١] .

إلىٰ أن قال : (وإذا فسّرنا المصلحة بالمحافظة علىٰ مقصود الشرع . . فلا وجه للخلاف في اتباعها ، بل يجب القطع بكونها حجة)[٢] .

واستعملت المقاصد في مضمون آخر يتعلق بنوايا المكلفين وإراداتهم التي تؤثر في العبادات والمعاملات ، ومن ذلك القاعدة المعروفة (الأمور بمقاصدها) .

وهي من القواعد الخمس الكبرى التي بني عليها الفقه ، راجع « الأشباه والنظائر » للسيوطي ، وابن نجيم ، وغيرهما ، و« نشر البنود » عند شرح قوله :

قَدْ أُسِّسَ الفِقْهُ علىٰ رَفْعِ الضَّرَرْ ... وأَنَّ مَا يَشُقّ يَجْلُبُ الوَطَرْ
ونَفْيِ رَفْعِ القَطْعِ بالشَّكِّ وأنْ ... يُحَكّمَ العُرْفُ وزادَ مَنْ فَطَنْ
كَوْنَ الأُمُورِ تَبَعَ المَقَاصِدِ ... مَعَ تَكَلُّفٍ بِبَعْضٍ وارِدِ

وبما تقدم ندرك أن المقاصد تارة تكون حكماً وغايات ، وتارة تكون أحكاماً تُحقِّق تلك الحكم ، وتارة تكون نوايا المكلفين وغايتهم .

أما تصنيف الأصوليين للمقاصد : فقد بدأ ـ كما أشرنا ـ مع الجويني ، حيث رد الشريعة إلىٰ مقاصد كبرىٰ هي المقاصد الثلاثة ، وإن كان الأصوليون يذكرون هٰذه المقاصد ضمن المناسب في مسالك العلة ، في محاولة لتصنيف الأحكام حسب أهميتها الشرعية ، ورتْبتها في سلم الشريعة ، ووزنها في ميزان المصالح

---

(١) المرجع السابق (١/ ٤٣٠) .
(٢) المرجع السابق والصفحة نفسها .

والمفاسد ، حيث يقع المقصد الضروري الذي يسمىٰ بالمناسب الضروري في مقدمتها ، ثم المقصد الحاجي وهو المناسب الحاجي ، ثم المقصد التحسيني .

وأكثر المؤلفين في أصول الفقه علىٰ هٰذا التصنيف ، كالسبكي في « جمع الجوامع » وشروحه ، واقتصر في نظم « مراقي السعود » علىٰ ذلك حيث يقول :

ثُمَّ المُنَاسِبُ عَنَيْتُ الحِكْمَهْ   مِنْهُ ضَرورِيٌّ وَجَا تَتِمَّهْ
بَيْنَهُمَا مَا يَنْتَمِي لِلحَاجِي   وَقَدِّمِ القَوِيَّ فِي الرَّوَاجِ

وسنتعرض لبعض آراء الأصوليين في مبحثي القياس والمصالح المرسلة ، إلا أنه قد يكون من المناسب أن نذكر أن المنحى الذي سلكه الشاطبي ، وحام حوله الغزالي ، والعز بن عبد السلام ، والقرافي . . كان منحىً ثرياً ، أبرز إحكام أحكام الشريعة ، ووضوح حِكَمها ، وانضباط منظومتها ، وشمولها ، وانسجامها .

ففرع المقاصد إلىٰ أصلية وتابعة ، وإلى القصد الأول والقصد الثاني .

فالأصلية : هي المقصودة بالأمر ابتداء ، وبالنهي كذلك .

والتابعة : في الغالب قد تكون وسائل ، وقد تكون حماية للأصلية وسياجاً ، كمنع البيع وقت النداء سداً لذريعة التشاغل عن الجمعة .

وقد تكون تابعة باعتبار علية المقصد الأول ، واهتمام الشارع به ، كالتناسل بالنسبة للنكاح ، مع ما يلحق به من المودة ، والسكن ، والتمتع بمال الزوجة ، والاعتزاز بحسبها ، فهٰذه تابعة .

وأطال الشاطبي رحمه الله تعالى النفس مستعرضاً مقاصد الشارع ومقاصد المكلفين التي يجب أن تكون تبعاً لقصد الشارع .

وكذلك فعل العلامة الطاهر بن عاشور ، فقد تحدث عن كثير من أبواب الفقه ، ووضع مقاصد تناسب الأبواب المختلفة .

ونحن في هٰذه المقدمة نتعرض لأصول المقاصد ، وعلاقتها بأصول الفقه

بطريقة شبه مبتكرة ، لا نستنكف فيها ، ولا نأنف عن الاستعانة بكلام القدماء ، فهم قدوتنا وأدلاؤنا .

لٰكننا نحاول ضبط الموضوع بعد أن كاد ينتشر ، ونظمه بعد أن أوشك أن ينتثر .

ما هو أصل طلب البحث عن المقاصد ؟

إن أصل طلب البحث عن المقاصد مأخوذ في الجملة من كتاب الله تعالى ، وذلك من سياقين :

السياق الأول : الدعوة إلى التدبر والتفكر في آيات الكون ، وآيات الوحي هي دعوة إلى اكتناه أسرار الخلق وحِكَم الأمر : ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾ .

السياق الثاني : هو تعليل الأحكام ، وإبراز الحكمة والمصلحة في نصوص القرآن الكريم ، وهو تنبيه على المقاصد ، وتربية للأمة على البحث عنها ، كما أبرزه الأصوليون في كتاب القياس .

في السياق الأول الدعوة إلى النظر في الحكمة من الخلق والأمر : إن الباريء جل وعلا خلق خلقه لحكمة بالغة ، وأرسل إليهم رسله بحجة دامغة : ﴿ بَلْ نَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَى ٱلْبَٰطِلِ فَيَدْمَغُهُۥ ﴾ ، ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ﴾ ، ﴿ مَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾ .

وأمر بالتفكر في خلقه ، والتدبر في وحيه وأمره ، قال : ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ .

وقال سبحانه وتعالى : ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ﴾ ، وقال جل وعلا : ﴿ أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا۟ ٱلْقَوْلَ ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ .

فالأمر بالتفكر والتدبر قد ورد بصيغة الخبر والاستفهام ؛ ليكون أبلغ في التقرير ، وأدعىٰ إلى التفكير .

وإنما كان التفكير والتدبر وسيلة لاستكناه حكمة الخلق والمصلحة التي تتضمنها أحكام الحق .

فالتفكير : إعمال النظر والخاطر ، والتدبر : النظر في مآلات الأمور وعواقبها .

أما السياق الثاني : فقد عبر عنه الشاطبي ـ وهو يتحدث عما سماه بقصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء ـ بقوله : (إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً ، وهٰذه دعوىٰ لا بد من إقامة البرهان عليها صحة أو فساداً ، وليس هٰذا موضع ذلك ، وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام ، وزعم الرازي أن أحكام الله ليست مُعلَّلة بعلَّة ألبتة ، كما أن أفعاله كذلك ، وأن المعتزلة اتفقت علىٰ أن أحكامه تعالىٰ معللة برعاية مصالح العباد ، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين ، ولما اضطُرَّ في علم أصول الفقه إلىٰ إثبات العلل للأحكام الشرعية . . أثبت ذلك علىٰ أن العلل بمعنى العلامات المعرّفة للأحكام خاصة ، ولا حاجة إلىٰ تحقيق الأمر في هٰذه المسألة .

والمعتمد إنما هو أنَّا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراءً لا ينازع فيه الرازي ولا غيره ؛ فإن الله تعالىٰ يقول في بعثه للرسل وهو الأصل : ﴿ رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾ ، ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾ .

وقال في أصل الخلقة : ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ ، ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ .

وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسُنَّة : فأكثر من أن تُحصى ؛ كقوله تعالىٰ في آية الوضوء : ﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ ﴾ .

وقال في الصيام : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى

ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ .

وفي الصلاة : ﴿ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ .

وقال في القبلة : ﴿ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ .

وفي الجهاد : ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُواْ﴾ .

وفي القصاص : ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ .

وفي التقرير على التوحيد : ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ والمقصود التنبيه . وإذا دلَّ الاستقراء علىٰ هٰذا ، وكان في مثل هٰذه القضية مفيداً للعلم . . فنحن نقطع بأن الأمر مستمرٌّ في جميع تفاصيل الشريعة)[1] .

قلتُ : إن مرادنا بمعقول النص : ما عرفت حكمته ، واتضحت للعقول علته ، ويقابله التعبدي : الذي لم يعقل معناه ، ويرجع إلىٰ تزكية النفوس حسب عبارة ابن رشد الحفيد .

وليس معنىٰ ذلك انعدام الحكمة في التعبديات ، فنحن نجزم أن مصالح العباد فيها مبثوثة ، والمنائح موهوبة ، ولٰكن عين البصيرة قد تنبو في دار الدنيا التي يُسدل الحجابُ علىٰ أهلها ، حتىٰ يكشف الغطاء ويبرح الخفاء في دار الخلود والبقاء .

فإذا كانت الأبصار لا ترى الكوكب الدري في الأفق القصي . . فليس عن كسوف ضيائه أو خمود سنائه ، وإنما ذلك من كلل الأعيان ، وصدق أديب معرة النعمان في قوله :

والنَّجْمُ تَسْتَصْغِرُ الأَبْصَارُ صُورَتَه والذَّنْبُ للطَّرْفِ لا للنَّجْمِ فِي الصِّغَرِ

وأخذ هٰذا المعنىٰ منه القاضي الرشيد بن الزبير حيث يقول :

لا تُغْـرَرَنَّ بِـأَطْمَـارِي وقِيمَتِهَـا فَإِنَّمَـا هِـيَ أَصْدَافٌ عَلـى الـدُّرَرِ

---

(١) الشاطبي في « الموافقات » (٢/ ٨ ـ ١٣) .

ولا تَظُنَّ خَفَاءَ النَّجْمِ مِنْ صِغَرٍ فالذَّنْبُ فِي ذَاكَ مَحْمُولُ عَلى البَصَرِ

ويذكر ابن حلولو في « الضياء اللامع » ناسباً للإمام الفهري : أن التعبدي لا يلزم فيه تعليل بجزئي ، بل بكلي ، كالعبادات البدنية ، فإنه إنما يعقل من شرعها معنىً كلي ، وهو مرور العباد علىٰ شرع الانقياد ، ويتضمن تجديد العهد بعقود الإيمان ، وتحقق الاستسلام والانقياد بمطالعة الأوامر والنواهي ، وهو سر مداومة الأوراد والأذكار . قال الله تعالى : ﴿ ٱتْلُ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ﴾ .

وهو كلام نفيس .

وهٰذه المقاصد التي أصلها الكتاب والسنة تجلت في فقه الراسخين في العلم من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبخاصة الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم ، وعلىٰ سبيل الخصوص أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأرضاه في فتاويه وقضاياه .

وقد امتد هٰذا الفقه في الزمان ليصبح فقهاً لأهل المدينة المنورة مع الفقهاء السبعة ، فكان مالك هو الوريث الشرعي لهٰذا الفقه ، فرعاه في اتجاهين وهما : مراعاة المصالح من جهة الوجود ، وهو المعبر عنه بقاعدة (جلب المصالح) .

ومن جهة العدم ، المعبر عنه بقاعدة (درء المفاسد) .

والذي كان من تجلياته الناصعة ما اختص به مالك من إعمال المصالح المرسلة ، حيث كان مجلّياً فيه ، ودرء المفاسد الذي يمثل الجانب الآخر للنظرية المقصدية ، متمثلاً في مبدأ سد الذرائع ، ولهٰذا فقد منحنا هٰذين البابين عناية خاصة دون غيرهما ، تشاكل رعاية مالك لهما ، وتناسب موقعهما في المنظومة المقاصدية .

كيف نتعرف على المقاصد ؟

للإجابة علىٰ هٰذا السؤال قدم الشاطبي بمقدمة ذكر فيها ثلاثة اتجاهات متعارضة في موقفها من التعامل من النص :

أولاً : الاتجاه الظاهري الذي لا يهتم بالمعاني ، وإنما يقتصر علىٰ ظواهر النصوص ، وهم يحصرون مظان العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص .

والاتجاه الثاني : يرىٰ أن مقصد الشارع ليس في الظواهر ، ويطرد هٰذا في جميع الشريعة ، فلا يبقىٰ في ظاهر متمسك ، وهٰؤلاء هم الباطنة ، وألحق بهٰؤلاء من يغرق في طلب المعنى ، بحيث لو خالفت النصوص المعنى النظري . . كانت مطرحة .

والذي ارتضاه هو الاتجاه الثالث الذي شرحه بقوله :

(**والثالث** : أن يقال باعتبار الأمرين جميعاً ، علىٰ وجه لا يخل فيه المعنىٰ بالنص ، ولا بالعكس ؛ لتجري الشريعة علىٰ نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض ، وهو الذي أمّه أكثر العلماء الراسخين ؛ فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع ، فنقول وبالله التوفيق : إنه يعرف من جهات :

إحداها : مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي ، فإن الأمر معلوم أنه إنما كان أمراً لاقتضائه الفعل ، فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع ، وكذلك النهي معلوم أنه مقتض لنفي الفعل أو الكف عنه ، فعدم وقوعه مقصود له ، وإيقاعه مخالف لمقصوده ، كما أن عدم إيقاع المأمور به مخالف لمقصوده .

فهٰذا وجه ظاهر عام لمن إعتبر مجرد الأمر والنهي من غير نظر إلىٰ علة ، ولمن اعتبر العلل والمصالح ، وهو الأصل الشرعي .

وإنما قيد بالابتدائي تحرُّزاً من الأمر أو النهي الذي قصد به غيره ؛ كقوله تعالى : ﴿فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَ﴾ ، فإن النهي عن البيع ليس نهياً مبتدأً ، بل هو تأكيد للأمر بالسعي ؛ فهو من النهي المقصود بالقصد الثاني ، فالبيع ليس منهياً عنه بالقصد الأول ، كما نهي عن الربا والزنا مثلاً ، بل لأجل تعطيل السعي عند الاشتغال به ، وما شأنه هٰذا ، ففي فهم قصد الشارع من مجرده نظر واختلاف ، منشؤه من أصل المسألة المترجمة بـ « الصلاة في الدار المغصوبة » .

وإنما قيد بالتصريحي تحرزاً من الأمر أو النهي الضمني الذي ليس بمصرح

به ؛ كالنهي عن أضداد المأمور به الذي تضمنه الأمر ، والأمر الذي تضمنه النهي عن الشيء ، فإن النهي والأمر هٰهنا إن قيل بهما . . فهما بالقصد الثاني لا بالقصد الأول ؛ إذ مجراهما عند القائل بهما مجرى التأكيد للأمر أو النهي المصرح به ، فإن قيل بالنفي . . فالأمر أوضح في عدم القصد ، وكذلك الأمر بما لا يتم المأمور إلا به ، المذكور في مسألة « ما لا يتم الواجب إلا به » ؛ فدلالة الأمر والنهي في هٰذا علىٰ مقصود الشارع متنازع فيه ، فليس داخلاً فيما نحن فيه ، ولذلك قيد الأمر والنهي بالتصريحي .

والثانية : اعتبار علل الأمر والنهي ، ولماذا أمر بهٰذا الفعل ؟ ولماذا نهي عن هٰذا الآخر ؟ والعلة إما أن تكون معلومة أو لا ، فإن كانت معلومة . . اتبعت ؛ فحيث وجدت . . وجد مقتضى الأمر والنهي من القصد أو عدمه ؛ كالنكاح لمصلحة التناسل ، والبيع لمصلحة الانتفاع بالمعقود عليه ، والحدود لمصلحة الازدجار .

وتعرف العلة هنا بمسالكها المعلومة في أصول الفقه ، فإذا تعينت . . علم أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلل من الفعل أو عدمه ، ومن التسبب أو عدمه ، وإن كانت غير معلومة . . فلا بد من التوقف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا وكذا ؛ إلا أن التوقف هنا له وجهان من النظر :

أحدهما : ألاَّ يتعدى المنصوص عليه في ذلك الحكم المعين ، أو السبب المعين ؛ لأن التعدي مع الجهل بالعلة تحكم من غير دليل ، وضلال علىٰ غير سبيل ، ولا يصح الحكم علىٰ زيد بما وُضِعَ حكماً علىٰ عمرو ، ونحن لا نعلم أن الشارع قصد الحكم به علىٰ زيد أو لا ؛ لأنا إذا لم نعلم ذلك . . أمكن ألاَّ يكون حكماً عليه ، فنكون قد أقدمنا علىٰ مخالفة الشارع ؛ فالتوقف هنا لعدم الدليل .

والثاني : أن الأصل في الأحكام الموضوعة شرعاً ألاَّ يتعدىٰ بها محالها حتىٰ يعرف قصد الشارع لذلك التعدي ؛ لأن عدم نصبه دليلاً على التعدي دليل علىٰ عدم التعدي ؛ إذ لو كان عند الشارع متعدياً . . لنصب عليه دليلاً ، ووضع له

مسلكاً ، ومسالك العلة معروفة ، وقد خُبِر بها محل الحكم ؛ فلم توجد له علة يشهد لها مسلك من المسالك ؛ فصح أن التعدي لغير المنصوص عليه غير مقصود للشارع .

فهٰذان المسلكان كلاهما متجه في الموضع ، إلا أن الأول يقتضي التوقف من غير جزم بأن التعدي المفروض غير مراد ، ويقتضي هٰذا إمكان أنه مراد ؛ فيبقى الناظر باحثاً حتىٰ يجد مخلصاً ، إذ يمكن أن يكون مقصودَ الشارع ، ويمكن ألاَّ يكون مقصوداً له ، والثاني يقتضي جزم القضية بأنه غير مراد ؛ فينبني عليه نفي التعدي من غير توقف ، ويحكم به علماً أو ظناً بأنه غير مقصود له ؛ إذ لو كان مقصوداً . . لنصب عليه دليلاً ، ولمّا لم نجد ذلك . . دل علىٰ أنه غير مقصود ، فإن أتىٰ ما يوضح خلاف المعتقد . . رجع إليه ، كالمجتهد يجزم القضية في الحكم ، ثم يطلع بعد علىٰ دليل ينسخ جزمه إلىٰ خلافه .

فإن قيل : فهما مسلكان متعارضان ؛ لأن أحدهما يقتضي التوقف ، والآخر لا يقتضيه ، وهما في النظر سواء ، فإذا اجتمعا . . تدافعا أحكامهما ؛ فلا يبقىٰ إلا التوقف وحده ؛ فكيف يتجهان معاً ؟

فالجواب : أنهما قد يتعارضان عند المجتهد في بعض المسائل ، فيجب التوقف لأنهما كدليلين لم يترجح أحدهما على الآخر ، فيتفرع الحكم عند المجتهد علىٰ مسألة تعارض الدليلين ، وقد لا يتعارضان بحسب مجتهدين أو مجتهد واحد في وقتين أو مسألتين ، فيقوىٰ عنده مسلك التوقف في مسألة ، ومسلك النفي في مسألة أخرى ؛ فلا تعارض على الإطلاق .

وأيضاً فقد علمنا من مقصد الشارع التفرقة بين العبادات والعادات ، وأنه غلب في باب العبادات جهة التعبد ، وفي باب العادات جهة الالتفات إلى المعاني ، والعكسُ في البابين قليل ، ولذلك لم يلتفت مالك في إزالة الأنجاس ورفع الأحداث إلىٰ مجرد النظافة حتى اشترط الماء المطلق ، وفي رفع الأحداث النيةَ وإن حصلت النظافة دون ذلك ، وامتنع من إقامة غير التكبير والتسليم

مقامهما ، ومنع من إخراج القيم في الزكاة ، واقتصر علىٰ مجرد العدد في الكفارات ، إلىٰ غير ذلك من المسائل التي تقتضي الاقتصار علىٰ عين المنصوص عليه أو ما ماثله ، وغَلَّب في باب العادات المعنى ؛ فقال فيها بقاعدة المصالح المرسلة ، والاستحسان الذي قال فيه : « إنه تسعة أعشار العلم » إلىٰ ما يتبع ذلك ، وقد مر الكلام في هٰذا والدليل عليه ، وإذا ثبت هٰذا . . فمسلك النفي متمكن في العبادات ، ومسلك التوقف متمكن في العادات .

وقد يمكن أن تراعى المعاني في باب العبادات ، وقد ظهر منه شيء فيجري الباقي عليه ، وهي طريقة « الحنفية » ، والتعبدات في باب العادات ، وقد ظهر منه شيء فيجري الباقي عليه ، وهي طريقة الظاهرية ، ولٰكن العمدة ما تقدم ، وقاعدة النفي الأصلي والاستصحاب راجعة إلىٰ هٰذه القاعدة .

والجهة الثالثة : أن للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية : مقاصد أصلية ، ومقاصد تابعة .

مثال ذلك النكاح ؛ فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول ، ويليه طلب السكن والازدواج ، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية ؛ من الاستمتاع بالحلال ، وبالنظر إلىٰ ما خلق الله من محاسن النساء ، والتجمل بمال المرأة ، أو قيامها عليه وعلىٰ أولاده منها أو من غيرها أو إخوته ، والتحفظ من الوقوع في المحظور من شهوة الفرج ونظر العين ، والازدياد من الشكر بمزيد النعم من الله على العبد ، وما أشبه ذلك .

فجميع هٰذا مقصود للشارع من شرع النكاح ؛ فمنه منصوص عليه أو مشار إليه ، ومنه ما علم بدليل آخر ومسلك استقرىء من ذلك المنصوص ، وذلك أن ما نص عليه من هٰذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلي ، ومقو لحكمته ، ومستودع لطلبه وإدامته ، ومستجلب لتوالي التراحم والتواصل والتعاطف ، الذي يحصل به مقصد الشارع الأصلي من التناسل ؛ فاستدللنا بذلك علىٰ أن كل ما لم ينص عليه مما شأنه ذلك . . مقصود للشارع أيضاً ، كما روي من

فعل عمر بن الخطاب في نكاح أم كلثوم بنت عليّ بن أبي طالب طلباً لشرف النسب ، ومواصلة أرفع البيوتات ، وما أشبه ذلك ، فلا شك أن النكاح لمثل هـٰذه المقاصد سائغ ، وأن قصد التسبب له حسن .

وعند ذلك يتبين أن نواقض هـٰذه الأمور مضادة لمقاصد الشارع بإطلاق ، من حيث كان مآلها إلىٰ ضد المواصلة والسكن والموافقة ، كما إذا نكحها ليحلّها لمن طلقها ثلاثاً ؛ فإنه عند القائل بمنعه مضاد لقصد المواصلة التي جعلها الشارع مستدامة إلى انقطاع الحياة من غير شرط ؛ إذ كان المقصود منه المقاطعة بالطلاق ، وكذلك نكاح المتعة وكل نكاح علىٰ هـٰذا السبيل ، وهو أشد في ظهور محافظة الشارع علىٰ دوام المواصلة ، حيث نهىٰ عما لم يكن فيه ذلك)[1] .

ثم ذكر جهة رابعة بقوله : (الجهة الرابعة مما يعرف به مقصد الشارع : السكوت عن شرع التسبب ، أو عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضي له ، وبيان ذلك أن سكوت الشارع عن الحكم علىٰ ضربين :

أحدهما : أن يسكت عنه ؛ لأنه لا داعية له تقتضيه ، ولا موجب يقدر لأجله ؛ كالنوازل التي حدثت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإنها لم تكن موجودة ، ثم سكت عنها مع وجودها ، وإنما حدثت بعد ذلك ، فاحتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها ، وإجرائها علىٰ ما تقرر في كلياتها ، وما أحدثه السلف الصالح راجع إلىٰ هـٰذا القسم ؛ كجمع المصحف ، وتدوين العلم ، وتضمين الصناع ، وما أشبه ذلك مما لم يجر له ذكر في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم تكن من نوازل زمانه ، ولا عرض للعمل بها موجب يقتضيها .

فهـٰذا القسم جارية فروعه علىٰ أصوله المقررة شرعاً بلا إشكال ؛ فالقصد الشرعي فيها معروف من الجهات المذكورة قبل .

والثاني : أن يسكت عنه وموجبه المقتضي له قائم ، فلم يقرر فيه حكم عند نزول النازلة زائد علىٰ ما كان في ذلك الزمان ؛ فهـٰذا الضرب السكوت فيه كالنص

---

(١) الشاطبي في « الموافقات » (٣/ ١٣٤ ـ ١٤٠) .

علىٰ أن قصد الشارع ألاَّ يزاد فيه ولا ينقص ؛ لأنه لما كان هـٰذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملي موجوداً ، ثم لم يشرع الحكم دلالة عليه . . كان ذلك صريحاً في أن الزائد علىٰ ما كان هنالك بدعة زائدة ، ومخالفة لما قصده الشارع ؛ إذ فهم من قصده الوقوف عند ما حد هنالك ، لا الزيادة عليه ولا النقصان منه)[1] .

هـٰذه هي الجهات الأربع عند الشاطبي ، وترك الاستقراء الذي ركز عليه الشيخ ابن عاشور .

ويتساءل أستاذ المقاصد الدكتور أحمد الريسوني عن سبب إغفال الشاطبي للاستقراء في عدِّه للجهات التي تعرف بها المقاصد[2] ، ولعل الجواب عن ذلك أن الشاطبي إنما ذكر الجهات التي تعرف بها المقاصد مباشرة ، أما الاستقراء . . فإنما يكون بواسطة هـٰذه المذكورات ، وليس جهة مستقلة ، وإنما هو أداة للتأكد من المقصدية أو من رتبة ثبوتها .

فالاستقراء ليس قسماً من المذكورات ، وإنما هو عينها .

فافهم ذلك فإنه دقيق والله الموفق .

قال ابن عاشور وهو يسرد طرق التعرف على المقاصد :

(**الطريق الأول** : وهو أعظمها ، استقراء الشريعة في تصرفاتها ، وهو علىٰ نوعين :

أعظمهما : استقراء الأحكام المعروفة عللُها ، الآيل إلى استقراء تلك العلل المثبتة بطرق مسالك العلة ، فإن باستقراء العلل حصولَ العلم بمقاصد الشريعة بسهولة ، لأننا إذا استقرئنا عللاً كثيرة متماثلة في كونها ضابطاً لحكمة متّحدة . . أمكن أن نستخلص منها حكمة واحدة ، فنجزم بأنها مقصد شرعي ، كما يُستنتج من استقراء الجزئيات تحصيلُ مفهوم كلّي حسب قواعد المنطق .

---

(١) الشاطبي في « الموافقات » (٣/ ١٥٧) .

(٢) الريسوني « نظرية المقاصد » (ص٣٠٧) .

مثاله : أننا إذا علمنا علّة النهي عن المزابنة الثابتة بمسلك الإيماء في قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح لمن سأله عن بيع التمر بالرطب : « أينقص الرُّطب إذا يبس ؟ قالوا : نعم ، قال : فلا إذاً »[(١)] .

فحصل لنا أنّ علة تحريم المزابنة هي : الجهل بمقدار أحد العوضين ، وهو الرُّطب منهما المبيعُ باليابس .

وإذا علمنا النهي عن بيع الجزاف بالمكيل ، وعلمنا أن علّته جهل أحد العوضين بطريق استنباط العلة .

وإذا علمنا عدم إباحة القيام بالغبن ، وعلمنا أن علّته نفي الخديعة بين الأُمة بنصّ قول الرسول عليه السلام للرجل ـ الذي قال له : إني أخدع في البيع ـ : « إذا بايعتَ . . فقُل : لا خِلابة » .

إذا علمنا هٰذه العلل كلها . . استخلصنا منها مقصداً واحداً ، وهو : إبطال الغرر في المعاوضات .

فلم يبق خلاف في أن كل تعاوض اشتمل علىٰ خطر ، أو غرر في ثمن أو مثمن ، أو أجل . . فهو تعاوض باطل .

ومثال آخر : وهو أننا نعلم النهيَ عن أن يخطب المسلم علىٰ خطبة مسلم آخر ، والنهيَ عن أن يسوم علىٰ سومه ، ونعلم أن علّة ذلك هو ما في ذلك من الوحشة التي تنشأ عن السعي في الحرمان من منفعة مبتغاة ، فنستخلص من ذلك مقصداً هو : دوام الأخوة بين المسلمين ، فنستخدم ذلك المقصد لإثبات الجزم بانتفاء حرمة الخطبة بعد الخطبة ، والسوم بعد السوم ، إذا كان الخاطبُ الأول والسائمُ الأول قد أعرضا عما رغبا فيه .

النوع الثاني من هٰذا الطريق : استقراء أدلة أحكام اشتركت في علّة ، بحيث

---

(١) أخرجه أبو داوود في كتاب البيوع والإجارات، باب ما في بيع التمر بالتمر (٣٣٥٩) ، والترمذي في كتاب البيوع، باب ما جاء في النهي عن المحاقلة والمزابنة وقال حديث حسن صحيح (١٢٢٥) ، ورواه غيرهما .

يحصل لنا اليقين بأن تلك العلّة مقصدٌ مرادٌ للشارع .

مثاله : النهي عن بيع الطعام قبل قبضه ، علته طلب رواج الطعام في الأسواق .

والنهي عن بيع الطعام بالطعام نسيئةً إذا حمل علىٰ إطلاقه عند الجمهور ، علّته أن لا يبقى الطعام في الذمة فيفوت رواجه .

والنهي عن الاحتكار في الطعام لحديث مسلم عن معمر مرفوعاً : « من احتكر طعاماً . . فهو خاطئ »[1] . علته إقلال الطعام من الأسواق .

فبهـٰذا الاستقراء يحصل العلمُ بأن رواج الطعام وتيسيرَ تناوله مقصد من مقاصد الشريعة .

فنعمد إلىٰ هـٰذا المقصد ، فنجعله أصلاً ونقول : إن الرواج إنما يكون بصور من المعاوضات ، والإقلالَ إنما يكون بصور من المعاوضات ، إذ الناس لا يتركون التبايع . فما عدا المعاوضات لا يُخشىٰ معه عدم رواج الطعام .

ولذلك قلنا : تجوز الشركة ، والتولية ، والإقالة في الطعام قبل قبضه . ومن هـٰذا القبيل كثرة الأمر بعتق الرقاب الذي دلّنا علىٰ أن من مقاصد الشريعة حصول الحرية .

الطريق الثاني : أدلة القرآن الواضحةُ الدلالة التي يضعف احتمال أن يكون المراد منها غير ما هو ظاهرها بحسب الاستعمال العربي ، بحيث لا يَشُك في المراد منها إلّا من شاء أن يُدخِل علىٰ نفسه شكًّا لا يعتدّ به .

ألا ترىٰ أنا نجزم بأن معنى : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ ﴾ أن الله أوجبه . ولو قال أحد : إن ظاهر هـٰذا اللفظ أن الصيام مكتوب في الورق . . لجاء خطأً من القول .

فالقرآن لكونه متواترَ اللفظ قطعيَّهُ يحصل اليقين بنسبة ما يحتوي عليه إلى

---

(١) أخرجه مسلم وغيره باب تحريم الاحتكار في الأقوات (١٦٠٥) .

الشارع تعالى ، ولكنه لكونه ظنيّ الدلالة يحتاج إلىٰ دلالة واضحة يضعف تطرق احتمال معنىً ثانٍ إليها .

فإذا انضمَّ إلىٰ قطعيّة المتن قوة ظَنّ الدلالة . . تَسَنّىٰ لنا أخذُ مقصد شرعي منه يرفع الخلافَ عند الجدل في الفقه ، مثل ما يؤخذ من قوله تعالى : ﴿ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴾ ، وقوله : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ ﴾ ، وقوله : ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ ، وقوله : ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَـٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ﴾ ، وقوله : ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ ، ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ .

ففي كلّ آية من هـٰذه الآيات تصريح بمقصد شرعي أو تنبيه علىٰ مقصد .

الطريق الثالث : السنة المتواترة ، وهـٰذا الطريق لا يوجد له مثال إلا في حالين :

الحال الأول : المتواتر المعنوي الحاصل من مشاهدة عموم الصحابة عملاً من النبي صلى الله عليه وسلم ، فيحصل لهم علم بتشريع في ذلك يستوي فيه جميع المشاهدين .

وإلىٰ هـٰذا الحال يرجع قسمُ المعلوم من الدين بالضرورة ، وقسم العمل الشرعي القريب من المعلوم ضرورة ، مثل مشروعية الصدقة الجارية المعبَّر عن بعضها بالحُبُس ، وهـٰذا العمل هو الذي عناه مالك حين بلغه : أن شريحاً يقول بعدم انعقاد الحُبس ، ويقول أن لا حَبس عن فرائض الله .

فقال مالك : رحم الله شريحاً ، تكلّم ببلاده ـ يعني الكوفة ـ ولم يَرِد المدينة ، فيرىٰ آثار الأكابر من أزواج النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعين بعدَهم ، وما حبَّسوا من أموالهم لا يطعن فيها طاعن ، وهـٰذه صدقات رسول الله سبعةُ حوائط . وينبغي للمرء ألاَّ يتكلم إلاّ فيما أحاط به خبراً .

وأمثلة هـٰذا العمل في العبادات كثيرة ، ككون خطبة العيدين بعد الصلاة .

الحال الثاني : تواتر عملي ، يحصل لآحاد الصحابة من تكرر مشاهدة أعمال

رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بحيث يستخلص من مجموعها مقصداً شرعياً .

ففي صحيح البخاري : عن الأزرق بن قيس قال : كنا علىٰ شاطىء نهر بالأهواز قد نضب عنه الماء ، فجاء أبو برزة الأسلمي علىٰ فرس ، فقام يصلي وخلّىٰ فرسه ، فانطلقت الفرس . فترك صلاته ، وتبعها حتىٰ أدركها ، فأخذها ، ثم جاء فقضىٰ صلاته .

وفينا رجل له رأي ، فأقبل يقول : انظروا إلىٰ هـٰذا الشيخ ! ترك صلاته من أجل فرس . فأقبل فقال : ما عنّفني أحد منذ فارقت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال : إن منزلي متراخ ، فلو صليت وتركت الفرس . . لم آت أهلي إلى الليل . وذكر أنه صحب رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأىٰ من تيسيره .

فمشاهدته أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم المتعددة استخلص منها أن من مقاصد الشرع التيسير ، فرأىٰ أن قطع الصلاة من أجل إدراك فرسه ثم العود إلى استئناف صلاته . . أولىٰ من استمراره علىٰ صلاته مع تجشم مشقة الرجوع إلىٰ أهله راجلاً .

فهـٰذا المقصد بالنسبة إلىٰ أبي برزة مظنون ظناً قريباً من القطع ، ولـٰكنه بالنسبة إلىٰ غيره ـ الذين يَرْوي إليهم خبرهُ ـ مقصد محتمل ؛ لأنه يُتلقّىٰ منه علىٰ وجه التقليد وحسن الظن به)[1] .

ولقد صنفها الشاطبي إلىٰ مقاصد أصلية ، وأخرىٰ تابعة ، وهي مقاصد لا تحصى ، شملت أكثر أبواب الفقه بما في ذلك أبواب العبادات .

وتوسع ابن عاشور في المعاملات والأنكحة ، فروج للرواج في البيوع ، وأصَّل أنواع الحقوق ، بحيث أوضح إلىٰ حد ما ما يسمىٰ بنظرية الحق .

وكذلك شرح مقاصد النكاح باعتباره جِذم نظام العائلة ، وغيره من المقاصد الخاصة بأبواب الفقه .

---

(١) ابن عاشور في « مقاصد الشريعة » (٣/ ٥٦) .

قلتُ : والحق أن هٰذه المقاصد الجزئية أو المحدودة بالأبواب .. لا تحصى . فالشريعة كلها حِكَم ، وكلها عند التأمل غايات يسعىٰ إليها الإنسان .

فالأمر كما قال أبو حامد الغزالي رحمه الله تعالىٰ في مسلك الإيماء ، وهو أصل لمثل هٰذه المقاصد بعد أن ذكر أمثلة للإيماء : (هٰذا وأمثاله مما يكثر ولا يدخل تحت الحصر .

فوجوه التنبيه لا تنضبط ، وقد أطنبنا في تفصيلها في كتاب « شفاء الغليل » وهٰذا القدر كاف ههنا) .

وأضاف : (بل يلتحق بهٰذا الجنس كلُّ حكم حدث عقيب وصف حادث ، سواء كان من الأقوال ؛ كحدوث الملك ، والحِلّ عند البيع ، والنكاح والتصرفات ، أو من الأفعال ؛ كاشتغال الذمة عند القتل والإتلاف ، أو من الصفات ؛ كتحريم الشرب عند طريان الشدّة على العصير ، وتحريم الوطء عند طريان الحيض ، فإنه ينقدح أن يقال : لا يتجدّد الحكم إلا بتجدد سبب ، ولم يتجدّد إلا هٰذا ، فإذاً هو السبب وإن لم يناسب)(١) .

وينقل ابن عاشور في النهاية : (من الجهات التي تعرف منها المقاصد ثلاثة :

أولاً : مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي الذي يقتضي الأمر العمل به بوقوع الفعل عنده مقصوداً للشارع ، وكذلك بالنسبة للنهي .

ثانياً : اعتبار علل الأمر والنهي ، كاعتبار النكاح سبيلاً لتحقيق مصلحة النسل ، واعتبار البيع طريقاً لبلوغ مصلحة الانتفاع بالمبيع .

ثالثاً : اختلاف مقاصد الأحكام الشرعية بين أصلية وتابعة ، فمنها المنصوص عليه ، ومنها المشار إليه) .

قلت : وهٰذه هي الجهات التي ذكرها الشاطبي ، بالإضافة إلىٰ جهة رابعة تقدمت في كلامه ، وقد مر ما ذكره ابن عاشور .

---

(١) أبو حامد الغزالي في « المستصفى » (٢/ ٣٠١) .

قـلـتُ : ويعن لي أن المقاصد تعرف من جهة أخرى ، يمكن أن تعتبر خامسة بالنسبة لجهات الشاطبي الأربع ، وهـٰذه الجهة هي جهة الترك .

وليس الترك مرادفاً للسكوت ، فالترك : هو فعل متعمد من الشارع ، كتركه السجود في مواضع السجود ، وتركه صلاة التراويح الذي يعرف منه قصد الشارع بيان مرتبة هـٰذه العبادات ، وأنها لا ترقىٰ إلى الوجوب ، حتىٰ لا تفرض ولا يعتقد فيها الفرض .

كما أنها تعرف من مثبَت الأخبار التي تقوم مقام الأوامر ، ومنفيها الذي يعتبر نواهي ، وهو أمر يطول تتبعه .

كما أنها تعرف من أحكام الصحابة وفتاويهم ؛ لأنهم كانوا يتبعون المقاصد والمعاني ، قال الغزالي : (وعلى الجملة : المفهوم من الصحابة اتّباع المعاني ، والاقتصار في درك المعاني على الرأي الغالب دون اشتراط درك اليقين ، فإنهم حكموا في مسائل مختلفة بمسالك متفاوتة الطرق ومتباينة المناهج لا يجمع جميعها إلا الحكمُ بالرأي الأغلب الأرجح وهو المراد بالاجتهاد الذي قرر النبي عليه الصلاة والسلام معاذاً عليه)[١] .

وتعرف المقاصد من كل خطاب للشارع يدل على الرضا الذي يتفاوت ليمثل درجة الوجوب أو الندب ، أو يدل على السخط الذي يتفاوت ليمثل درجة التحريم أو الكراهة ، وعبر عن ذلك الإمام ولي الله الدهلوي في مقدمة شرحه للموطأ حيث يقول : (أما الرضا والسخط . . فيعلم من الصيغ الدالة على الرضا والسخط ، والحب والبغض ، والرحمة واللعنة ، والقرب والبعد ، ونسبة الفعل إلى المرضيين مثل الأنبياء والملائكة وأهل الجنة ، أو إلىٰ غير المرضيين مثل الشياطين والمنافقين وأهل النار ، والطلب ، والمنع ، وبيان الجزاء المرتب على الفعل ، والتشبيه بمحمود في العرف مثل المسك ، أو مذموم في العرف مثل قيء

(١) الغزالي في « شفاء الغليل » (ص١٩٥) .

الكلب ، واهتمام النبي صلى الله عليه وسلم بفعله ، أو اجتنابه عنه مع حضور داعيه .

أما التمييز بين الرضا المؤكد المسمىٰ بالوجوب ، والرضا غير المؤكد المسمىٰ بالندب ، وعن السخط المؤكد المسمىٰ بالحرمة ، والسخط غير المؤكد المسمىٰ بالكراهة . . فيحصل بتتبع الدلائل الشرعية ، وأصرحه ما بين حال مخالفه مثل قوله صلى الله عليه وسلم : « من لم يؤد زكاة ماله مثِّل له ماله يوم القيامة شجاعاً أقرع » ، وقوله صلى الله عليه وسلم : « من لا . . فلا حرج » .

ثم لفظ مثل : « يجب » و« لا يحل » وجعل الشيء ركن الإسلام ، أو الكفر ، والتشديد البالغ علىٰ فعله ، أو تركه ، ومثل : « ليس من المروءة » و« لا ينبغي » .

ثم حكم الفقهاء من الصحابة في ذلك ، مثل قول عمر : سجدة التلاوة ليست بواجبة ، وقول المرتضىٰ وابن عمر وعبادة بن الصامت : إن الوتر ليس بواجب .

وبالتأمل في حال المطلوب : هل هو تكميل طاعة ، أو سد لذريعة الإثم ، أو هو من باب الوقار وحسن السمت فيكون غير مؤكد ، أم هو داخل في ركن من أركان الإسلام ، أو إثم من الكبائر فيكون مؤكداً ؟)[1] .

وبالجملة فإنه لا يوجد دليل علىٰ حصر المقاصد إلا الاستقراء ، سواء كانت مقاصد كلية أصلية ، أو تابعة .

وهٰذا الاستقراء المعتمد علىٰ نصوص الشريعة من خلال وسائل التعرف على المقاصد علىٰ غرار مسالك العلة . . أدىٰ إلىٰ دعوى الحصر التي وإن كانت مقبولة في تعلق الأحكام بالمقاصد الثلاثة : الضروري والحاجي والتحسيني ، وأن كل أحكام الشريعة يمكن نميها إلىٰ إحدى المراتب الثلاث . . فإن ذلك لم يمنع من إيجاد مقاصد أخرىٰ عامة تكون مقصودة للشارع ، وبالتالي تتعلق بها الأحكام

---

(١) ولي الله الدهلوي في « المسوىٰ من أحاديث الموطا » (١/ ٤٩) .

تعلقاً مصلحياً تتقاطع مع تلك المقاصد ولا تتباين معها ، فمقصد عمارة الكون الذي أضافه الدكتور طه جابر العلواني ، ومقصد العبادة والاستخلاف هـٰذه بدون شك . . من تلك المقاصد .

والتعرف على المقاصد كما سنبينه يكون بتتبع أبواب الأصول ، وبخاصة مسالك العلة ، ولهـٰذا يقول الشاطبي :

(الوجه الثالث : أن المصالح في التكليف ظهر لنا من الشرع أنها علىٰ ضربين : أحدهما : ما يمكن الوصول إلىٰ معرفته بمسالكه المعروفة ؛ كالإجماع ، والنص ، والإشارة ، والسبر ، والمناسبة ، وغيرها ، وهـٰذا القسم هو الظاهر الذي نعلل به ، ونقول : إن شرعية الأحكام لأجله)[1] .

ويشكو الريسوني من غيبة وضوح الرؤية فيما يتعلق بوسائل الكشف عن المقاصد ، مما تسبب ـ حسب رأيه ـ في وجود طرفين أو طريقين ؛ أحدهما : يضيق مسالك المقاصد فيجعلها محصورة في الاستقراء ، والآخر : يوسعها حتىٰ تفقد طابعها العلمي ، وهـٰذا نص ملاحظته : (وبالنسبة لمقاصد الشريعة : هناك أمر له أهمية كبيرة في نهضتها ، أو في تعثرها ؛ وهو كيفية إثبات المقاصد ، فنجد عدداً من العلماء يقصرون هـٰذه المقاصد علىٰ مسالك محدودة ضيقة ، ويحرمنا من عدد من المسالك التي تؤدي إلىٰ إنتاج المقاصد والكشف عنها ، فيحصرها مثلاً في الاستقراء ، وبعضهم يوسعها حتىٰ تفقد طابعها العلمي ، فيجعل أن المقاصد ترجع في النهاية إلى التخمينات ، والذوق الاستحساني ، والحس الذاتي ، والرأي الشخصي)[2] .

وتعليقنا علىٰ هـٰذه الملاحظة التي تدعو إلى الانضباط في استنباط المقاصد :

هو أن المقاصد ليست علىٰ وزان واحد ، فكما أن حصول الحكمة التي شرع لها الحكم قد لا يكون محققاً بل مشكوكاً فيه أو مظنوناً ، دون أن يقدح ذلك في

---

(١) الشاطبي في « الموافقات » (٢/ ٥٣٢) .

(٢) مجلة « آفاق التجديد » عدد يناير ٢٠٠٢م ، حوار مع عبد الجبار الرفاعي .

علة الحكم ، وبالتالي جريانه علىٰ مقتضاها . . فإن أصل المقاصد قد يكون محققاً أو مظنوناً أو مشكوكاً فيه .

وللتدليل على المقدمة نشير إلىٰ قول صاحب « مراقي السعود » :

وَيَحْصُلُ القَصْدُ بِشَرْعِ الحُكْمِ   شَكّاً وظَنّاً وكَذا بِالجَزْمِ

ويقول في شرحه « نشر البنود » : القصد بمعنى المقصود ، يعني : أن الحكمة التي هي المقصود من شرع الحكم ؛ أي : من ترتيب الحكم علىٰ علته . . قد تحصل شكاً ؛ بأن يكون ثبوتها وانتفاؤها علىٰ حد سواء .

وقد تحصل ظناً بأن يكون ثبوتها أرجح وقد تحصل جزماً ؛ أي : يقيناً .

وضرب أمثلة لذلك ، ومثله في « جمع الجوامع » وشروحه .

ولهٰذا فيمكن أن نقرر وجود مقاصد كبرىٰ قطعية ثابتة بأكثر من دليل في حكم التواتر ، ومقاصد ثانوية ثبوتها كثبوت العلل ، ومقاصد عامة تنتشر في كل باب من أبواب الشريعة ، ومقاصد خاصة تخص باباً واحداً أو طائفة من أحكام أحد الأبواب .

فمنع الغرر والجهالة أمر مقصود في المعاملات ـ وبخاصة في البيوع ـ من استقراء أكثر من ثلاثين حديثاً ، كما بينه ابن العربي في كتابه « القبس شرح موطإ مالك بن أنس » .

أما قصد الشارع لمنع المزابنة في بيع الثمار المدلول عليه بحديث : « أينقص الرطب إذا يبس ؟ »[1] . . فهو خاص بطائفة من المسائل ، أغلبها في المكيلات والموزونات ، وقد تكون في بيع الحيوان بجنسه .

وهو قسم من الغرر والجهالة يتنزل منزلة الجزئي من الكلي ، إلا أن المقصد العام هو إقامة العدل بين الناس ، الذي يمثل أساس التعامل والمعاملة للسلوك وللعقود ولنظام الحياة ونظام الحكم : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ ﴾ ، ﴿ وَإِذَا حَكَمْتُم

---

(١) سبق تخريجه ص (٣٤٨) .

بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ ﴾ ، ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾ .

ويظهر في كل مجال ما يوضحه ، ففي المعاملات ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ ﴾ ، وهو العدل : ﴿ وَزِنُواْ بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِ ﴾ .

وبهٰذا يتضح توالد المقاصد وترابطها وتضامنها وتسلسلها وتراتبها في سلم العموم والخصوص ، تتدرج بين العام والخاص وبين الأعم والأخص .

وهناك أيضاً مقاصد المقاصد ، ومقاصد الوسائل .

خلاصة القول :

إن الأصوليين المقاصديين قد اهتموا بثلاث شعب من المقاصد هي :

المقاصد العامة الكبرى التي ترجع إليها الشريعة ، وهي المقصد الضروري والحاجي والتحسيني حصراً ، بناء علىٰ تقسيم استقرائي ينبثق عن عنوان كبير هو : (أن الشريعة لمصالح العباد) ، وعند ملاحظة الشارع لهٰذه المصالح وجدوا أن هٰذا الميزان يشير إلىٰ ثلاثة مقاييس : المقياس الأرجح يتعلق بالضرورات ، ويليه في الرجحان الحاجيات ، ثم التحسينيات أو التكميليات ، وهو ترتيب من استقراء أحكام الشرع ملوحظة ببصيرة العقل .

هٰذه هي الشعبة الأولى .

أما الشعبة الثانية : فهي المقاصد الخاصة ، وتعني : تلك المقاصد الخاصة بباب من أبواب الفقه أو مجال من مجالاته ؛ كتلك المتعلقة بالبيوع في منع الغرر والجهالة والربا ، وهٰذه في الحقيقة ترجع إلىٰ مقصد عام هو انتظام شؤون الخلق بقاعدة العدل والإحسان التي تنافي تلك التصرفات ، كما أشرنا إليه سابقاً .

وكذلك المقاصد المتعلقة بالنكاح ؛ من تناسل ومودة وتراحم ، والتي تنافي كثيراً من العقود الفاسدة ؛ كحرمة تزوج المرأة علىٰ خالتها أو عمتها المشار إلىٰ حكمته بقوله عليه الصلاة والسلام : « إنكم إن فعلتم ذلك . . قطعتم

أرحامكم » ، إذ من مقاصد النكاح صلة الأرحام ، وهو مقصد عام في النكاح وغيره .

أما الشعبة الثالثة : فهي المقاصد الجزئية ، وهي : مقصد الشارع في كل حكم علىٰ حدة ، كقصده لفعل الصلاة بأمر : ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ .

وفي رأينا ـ والعلم لله جل وتعالىٰ والحكمة البالغة ـ أن هٰذه المقاصد هي مقاصد تشريعية ، يترتب عليها استنباط الأحكام وترتيب الأدلة ودرجات الطلب .

وهناك مقاصد للباري جل وعلا من الخلق والأمر لا تحصىٰ ولا تستقصى ، فمنها : المقاصد القدرية أو الكونية ، وهي أعلىٰ من مقاصد التشريع ، كخلق الخلق لتحقيق مقتضى القبضتين ، كما جاء في الحديث : (مرض رجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فدخل عليه أصحابه يعودونه ، فبكى ، فقيل له : ما يبكيك يا أبا عبد الله ؟ ألم يقل لك رسول الله صلى الله عليه وسلم : « خذ من شاربك ، ثم أقره حتىٰ تلقاني » قال : بلى ، ولٰكني سمعت رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يَقُولُ : « إن الله تبارك وتعالىٰ قبض قبضة بيمينه ، فقال : هٰذه لهٰذه ولا أبالي ، وقبض قبضة أخرىٰ بيده الأخرى ، فقال هٰذه لهٰذه ولا أبالي » فلا أدري في أي القبضتين أنا ؟)[1] .

وأشار إليه الشاطبي ، وهو المفهوم من قوله تعالى : ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ ﴾ .

وخلقهم للاختلاف ، كما في قوله تعالى : ﴿ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾ .

ومقاصد تشريعية لٰكنها غير معروفة المصلحة ، وهو الموسوم بالتعبديات ، وأشار إليه أبو حامد الغزالي في كتابه « المنقذ من الضلال » عندما قرر أن عدد الركعات في الصلوات في الظهر أربعاً والعصر أربعاً والمغرب ثلاثاً والعشاء أربعاً والفجر ركعتين . . معنىً غير مدرك للناس .

---

(١) أخرجه أحمد في « مسنده » (٥/ ٦٨) .

وكأنه يشير إلى التناسب بين عدد الركعات والأوقات قائلاً : إن هٰذا لا يُرىٰ إلا بعين النبوة . وهو يشير إلى الحكمة الخفية .

فالأمر صنو الخلق ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ ، فكما أن أسرار الخلق وحكمه لا تحصىٰ ولا تدرك جميعاً تفصيلاً ، وهي متداخلة ومتضامنة ، فالكون من سماوات وأرض خلق للإنسان من كل الوجوه أو من بعض الأوجه .

فالتعليل قد لا يفيد الحصر في قوله تعالى : ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ ، فالكون بيئة الحياة ، والأرض مستقر ومستودع للإنسان .

والإنسان نفسه كل عضو فيه يقوم بوظيفة للمحافظة علىٰ بقاء الإنسان لأجل مسمىٰ ﴿ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ .

وهو كله خلق للعبادة ، فالحكمة في كل خلية ، وفي كل جملة من الخلايا ، وفي كل كائن مستقل . . لا تمكن الإحاطة بها .

. . فكذلك في عالم الأمر لا يمكن حصر المقاصد ، كما أشرنا إليه : ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ .

ما هي الفائدة من المقاصد للفقيه ؟

لقد بنى الشاطبي اجتهاد المجتهدين علىٰ دعامتين من المعرفة ، هما :

أولاً : معرفة اللغة العربية فيما يتعلق بدلالات الألفاظ ومقتضيات النصوص .

ثانياً : معرفة مقاصد الشريعة جملة وتفصيلاً إذا تعلق الاجتهاد بالمعاني من المصالح والمفاسد ، وذلك في المسألة الخامسة من مسائل الاجتهاد ، وقد أشار قبل ذلك إلىٰ هٰذا المعنىٰ في المسألة الثانية عندما قال : (إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين : أحدهما : فهم مقاصد الشريعة علىٰ كمالها) .

وذكر درّاز في تعليقه علىٰ هٰذه الجملة بأنه لم ير من الأصوليين من اشترط هٰذا الشرط غير الشاطبي .

قلت : والشاطبي بهٰذه العبارات القوية المتمثلة في معرفة المقاصد (جملة وتفصيلا) ، وفهم المقاصد (علىٰ كمالها) باعتبار ذلك شرطاً ضرورياً ولا غنىٰ عنه للمجتهد . . يشير إلىٰ معنىً عام قد يعبر عنه البعض (بملاحظة القواعد الكلية وتقديمها على الجزئية) كما أشار إليه إمام الحرمين .

وأشار ابن السبكي في شروط المجتهد : أن تكون العلوم ملكة له ، وأن يحيط بمعظم قواعد الشرع ويمارسها ، بحيث يكتسب قوة يفهم بها مقصود الشارع .

وتكررت في كلام تاج الدين وأبيه تقي الدين السبكي في « شرح المنهاج »[1] .

وتعرض ابن عاشور لاحتياج الفقيه إلىٰ معرفة مقاصد الشريعة ، فقال :

(إن تصرف المجتهدين بفقههم في الشريعة يقع علىٰ خمسة أنحاء :

النحو الأول : فهمُ أقوالها ، واستفادةُ مدلولات تلك الأقوال ، بحسب الاستعمال اللغوي ، وبحسب النقل الشرعي بالقواعد اللفظية التي بها عمل الاستدلال الفقهي .

وقد تكفل بمعظمه علمُ أصول الفقه .

النحو الثاني : البحثُ عمّا يعارض الأدلّة التي لاحت للمجتهد ، والتي استكمل إعمالَ نظره في استفادة مدلولاتها ؛ ليستيقن أن تلك الأدلة سالمةٌ مما يُبطل دلالتَها ويقضي عليها بالإلغاء والتنقيح .

فإذا استيقن أن الدليل سالمٌ عن المُعارض . . أعمله ، وإذا ألفىٰ له معارضاً . . نظر في كيفية العمل بالدليلين معاً ، أو رجحان أحدهما على الآخر .

النحو الثالث : قياسُ ما لم يرِد حكمُه في أقوال الشارع علىٰ حكم مَا ورد

---

(١) راجع تعليق درّاز على النص المتقدم ، وتعليق أبي عبيدة آل سلمان في النسخة التي حققها من كتاب « الموافقات » .

حكمُه فيه ، بعد أن يعرف علل التشريعات الثابتة بطريق من طرق مسالك العلة المُبيَّنَةَ في أصول الفقه .

النحو الرابع : إعطاءُ حكم لفعل أو حادث حدث للناس لا يعرف حكمه فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشريعة ، ولا له نظير يقاس عليه .

النحو الخامس : تلقِّي بعض أحكام الشريعة الثابتة عنده تلقِّيَ من لم يعرف عِلَلَ أحكامها ولا حكمةَ الشريعة في تشريعها : فهو يتّهم نفسه بالقصور عن إدراك حكمة الشارع منها ، ويستضعف علمه في جَنْب سَعَةِ الشريعة ، فيسمِّي هـٰذا النوع بالتعبّدي .

فالفقيه بحاجة إلىٰ معرفة مقاصد الشريعة في هـٰذه الأنحاء كلِّها)[1] .

(وفي هـٰذا النحو أثبت مالك رحمه الله حجية المصالح المرسلة ، وفيه أيضاً قال الأئمة بمراعاة الكليات الشرعية الضرورية ، وألحقوا بها الحاجيّة والتحسينيّة . . .)[2] .

وقال أيضاً : (ومن هنا يقصِّر بعض العلماء ويتوحّل في خَضخاض من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ ، ويوجّه رأيه إلى اللفظ مقتنعاً به ، فلا يزال يقلِّبه ويحلّله ويأمل أن يستخرج لُبَّه ، ويهمل ما قدمناه من الاستعانة بما يحفُّ بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق ، وإنّ أدق مقام في الدلالة وأحوجه إلى الاستعانة عليها . . مقام التشريع)[3] .

قلتُ : ولبيان ما دندن حوله أبو المقاصد أبو إسحاق الشاطبي ، والعلامة الشيخ الطاهر بن عاشور رحمهما الله تعالىٰ نقول : إنه يستنجد بالمقاصد في نحوٍ من ثلاثين منحىً من مسائل الأصول يمكن أن نستعير لها كلمة المحائر والأكنسة ؛

---

(١) ابن عاشور في « مقاصد الشريعة » (٣/ ٤٠) .
(٢) المرجع السابق (٣/ ٤١) .
(٣) المرجع السابق (٣/ ٨١) .

لأنها مكامن لؤلؤ الحكم ، ومكانس ظباء المقاصد ، وجذور أرومتها ، وأقناس[1] أجناسها :

أولاً : حيث لا نص بخصوص المسألة محل الاجتهاد مع وجوده في نظيرها ، فتقاس عليها لوجود وصف جامع هو العلة .

ثانياً : حيث يوجد عموم تمس الحاجة إلىٰ إخراج بعض مشمولاته من دارة العموم دون ظهور مخصص من نص أو قياس ، وهـٰذا النوع من التخصيص بالمقاصد يعتبر ضرباً من ضروب الاستحسان .

ثالثاً : حيث يوجد نص لـٰكن تطبيقه قد يكون مخالفاً لأصل أو قاعدة علمت من نصوص أخرى .

رابعاً : حيث يحتاج المجمل إلىٰ بيان ، فيلجأ إلى القرينة المقصدية لبيانه .

خامساً : يعدل عن الظاهر بدلالة المقصد ليكون المقصد أساس التأويل .

سادساً : الترجيح بين النصوص علىٰ ضوء المقاصد ، ليقدم المجتهد عاماً يرىٰ أنه ألصق بالمقصد ، ويرد خاصاً ، أو يعتضد نص بقياس علىٰ ما يخالفه .

سابعاً : في تمييز عمل أهل المدينة التوقيفي من غيره .

ثامناً : لتمييز قول الصحابي الذي يحمل على الرأي من قوله الذي يحمل على الرفع .

تاسعاً : في إحداث حكم حيث لا نص ولا مناسبة معينة ؛ أي : في انعدام المناسب المعتبر بنوعيه ، ومراعاة المقصد هنا تسمىٰ بالمصلحة المرسلة .

عاشراً : يحتاج للمقاصد في الحماية والذرائع والمآلات ، وقد يعبر عن هـٰذا الدليل بسد الذرائع ، وبالنظر في المآلات .

الحادي عشر : تقرير درجة ونوع الحكم مناط الأمر أو النهي أو المدح أو الذم .

---

(١) القِنس ، والأرومة كذلك : الأصل .

ـ فبالنوع نعني : هل هو تحريم أو كراهة أو مندوب ، وبالدرجة نعني : تفاوت ما بين الواجبات في نفسها ، فهناك واجب لذاته أو لغيره ، وحرام كذلك .

الثاني عشر : خصوصية الحكْم به عليه الصلاة والسلام ، أو عمومه لغيره .

الثالث عشر : مفهوم المخالفة .

الرابع عشر : مفهوم الموافقة .

الخامس عشر : تقييد المطلق .

السادس عشر : وضع الأسباب ، وقصد المسببات .

السابع عشر : الاستصحاب .

الثامن عشر : التفريق بين المتماثلين .

التاسع عشر : الاستحسان .

العشرون : الفرق بين المصلحة المعتبرة والمصلحة الملغاة .

الحادي والعشرون : الجمع بين الأدلة عند التعارض .

الثاني والعشرون : الترجيح بين الأدلة عند التعارض .

الثالث والعشرون : تنزيل الأخبار المثبتة أو المنفية منزلة الأوامر والنواهي .

الرابع والعشرون : بين التعبد ومعقولية المعنى .

الخامس والعشرون : الاختلاف في طبيعة المقصد المؤثر في الحكم .

السادس والعشرون : تعدد المقاصد ، أو الاقتصار علىٰ مقصد واحد مما يؤثر في الحكم .

السابع والعشرون : اختصاص بعض الناس دون بعض بحكم .

الثامن والعشرون : أفعال المقتدىٰ به مما ليس تفصيلاً لأمر .

التاسع والعشرون : السكوت الدال على العفو .

الثلاثون : إشارة النبي صلى الله عليه وسلم لإفهام المشاهد .

ولشرح هٰذه المناحي التي يمكن أن نسميها محائر أو مدارك أو أكنسة نقول :

المنحى الأول : الاستنجاد بالمقاصد لإلحاق فرع لا نص فيه بأصل منصوص لوصف جامع ، وهٰذا ما يسمىٰ بقياس العلة .

إن مسالك العلة هي الطرق التي يسلكها الباحث عن العلة للوصول إليها ، وهي طرق منضبطة ، ضبطها علماء الأصول منذ وقت ليس بالقصير .

قد لا تكون العلل مقاصد ؛ لأنها أمارات على الحكم ، وبخاصة إذا استبعدنا التعليل بالحكمة التي هي المقصد .

إنها علامات وإشارات إلىٰ وجود المعنى المقصدي في نص من النصوص .

ومع ذلك ، فإن العلة المنصوصة يمكن أن تعتبر مسلكاً من مسالك المقاصد .

فالألفاظ الناصة على العلة هي نفسها الدالة على المقصد ، ككلمة (من أجل) و(كي) و(يريد) .

فالمقصد كالعلة التي يتعرف عليها عن طريق النص تصريحاً أو تلويحاً (إيماء) ، أو إجماعاً ، أو استنباطاً ، والعلة المستنبطة تكون بثلاث طرق هي :

المناسبة ، وهٰذه بدون شك علاقتها بالمقصد واضحة ، فالمناسبة تقوم على المصلحة المرتبطة بتنزيل الحكم على الواقع ، بحيث يترتب علىٰ هٰذا التنزيل نشوء مصلحة من نوع المصالح التي يهتم الشارع بجلبها .

إلا أن مسلك السبر والتقسيم ، والدوران طرداً وعكساً ، ولو كانا يفيدان العلية . . فإنهما لا يفيدان المقصدية إلا باعتبار وجوب التناسب الذي رآه بعض الأصوليين .

وحتىٰ إن مسلك الإيماء قد يفيد في بعض الأحيان العلية دون وجود المناسبة التي تعتبر الحكمة التي ينبني عليها المقصد .

بقي : مسلك تنقيح المناط بنوعيه :

وهما طرد الأوصاف غير المؤثرة ، والإبقاء على الوصف الصالح للتعليل .

والنوع الثاني : إلغاء الفارق ، وهو زيادة وصف جامع ، فتنقيح المناط في منع سفر المرأة مع غير ذي محرم . . بإلغاء وصف المحرمية ، وإناطة الحكم بوصف أعم ، وهو أمن المرأة علىٰ عرضها في السفر تسافر في الرفقة المأمونة رجالاً أو نساء ؛ ينتج علة أعم من ذي المحرم ، وهو الأمن ، وينتج مقصداً وهو صيانة المرأة والمجتمع في مواطن الشبهة .

فهٰذه المسالك التي ستفصل في باب القياس تدل على المقصد إما مباشرة أو عن طريق الإيماء إلى الحكمة التي قد تكون متوارية وراء العلة ، كالسفر المعلل به في القصر لانضباطه وظهوره ، مع أن الحكمة هي المشقة التي يريد الشارع أن يخففها .

﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴾ .

فتخفيف المشقة هو المقصد ، ولهٰذا فإن الشاطبي يرى اعتبار علل الأمر والنهي سبيلاً للتعرف على المقصد الشرعي .

وبالجملة : فإن العلة إذا كانت من نوع المناسب . . فهي تفيد المقصدية ، ويتخلف من مسالك العلة مسلكان لا تبرز الحكمة فيهما في محل التعليل ، وبالتالي لا تظهر المقصدية وهما مسلكا : السبر ، والدوران .

قال الأصفهاني شارح ابن الحاجب ، والزركشي ، والشيخ زكريا : إن الوصف المستبقىٰ في مسلك السبر والوصف المدار في مسلك الدوران وإن كان يصلح للعلية . . فلا يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليهما المعنى المذكور من حصول مصلحة أو دفع مفسدة ، ولا يلزم من ذلك خلو هٰذه الأوصاف من الاشتمال علىٰ حكمة .

وقد بحث في ذلك العبادي في « الآيات البينات » .

قلت : مثاله : وصف الكيل مثلاً إذا اعتبر علة لربوية أصناف الطعام الأربعة ؛ لأنه هو الوصف المستبقىٰ في السبر عند أبي حنيفة لا تظهر فيه المناسبة .

ن المناسب كما يقول في « التنقيح » هو : (ما تضمن مصلحة أو درء مفسدة) .

فالمناسبة ملائمة خاصة كما يقول في « نشر البنود » في شرحه لقوله في « مراقي السعود » :

ثُمَّ المُنَاسِبُ الذِي تَضَمَّنَا تَرَتُّبَ الحُكْمِ عَلَيْهِ مَا اعْتَنَى
بِهِ الذِي شَرَعَ مِنْ إبْعَادِ مَفْسَدَةٍ أَوْ جَلْبِ ذِي سَدَادِ

المنحى الثاني : يتمثل في عموم يخصص بمقصد .

مثال ذلك : منع الصدقة لآل بيت النبي صلى الله عليه وسلم ، فيخصص هٰذا العموم بما إذا لم يكن لهم من الفيء ما يسد خلتهم ، فإذا لم يكن لهم . . فإن سد خلتهم أولىٰ من سد خلة غيرهم كما يراه المالكية والحنفية .

واستثناء الحائض من عموم منع القرآن للجنب استحساناً عند مالك لمصلحة استذكار القرآن الكريم وحفظه .

المنحى الثالث : العدول عن مقتضىٰ نص خاص لمخالفته أصلاً أو قاعدة . كعدول الحنفية عن العمل بحديث المصراة لمخالفته لقاعدة منع بيع الطعام بالطعام نسيئة ، وقاعدة منع المزابنة وهو أمر ثابت لنصوص أخرى .

كما لو أدىٰ تطبيق النص إلى الإخلال بمقصد أولىٰ أو أعلى ، كامتناع عمر رضي الله عنه من تطبيق تغريب الزاني البكر مع ورود ذلك في الحديث الصحيح ؛ لأنه يؤدي إلى التحاق المنفي بالكفار .

وقد علم حرص الشارع علىٰ هداية الناس ، وأن الإبقاء على المسلم في دائرة الإسلام أولىٰ من تطبيق العقوبة عليه وافتتانه ، وقد قال عليّ رضي الله عنه : كفىٰ بالنفي فتنة .

وردت عائشة رضي الله عنها خبر ابن عمر رضي الله عنهما : إن الميت يعذب ببكاء أهله ، بأصل مقصدي ثابت وهو : ﴿ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ .

وجمعاً بين الدليلين قال المالكية : (ولا يعذب ببكاء لم يوص به) . حملاً لخبر ابن عمر على الموصىٰ به .

المنحى الرابع : بيان المجمل بالمعنى المقصدي ، ومثاله تفسير الحنفية للقرء وهو لفظ مجمل بالحيض ؛ لأن العدة شرعت لبراءة الرحم ، والحيض هو علامة تلك البراءة .

المنحى الخامس : العدول عن ظاهر النص لقرينة مقصدية ، فيكون المقصد أساس التأويل ، كتأويل المالكية والحنفية حديث : « المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا » . بالمتساومين كما يقول الشريف التلمساني في كتابه « مفتاح الوصول إلىٰ تخريج الفروع على الأصول » .

ولأن التأويل : هو صرف للفظ عن ظاهره إلىٰ معنىٰ مرجوح لدليل ، والمقصد : هو الانضباط في المعاملات ، ولأن البقاء في المجلس لا حد له ولا ضبط .

وقد أشار مالك رحمه الله إلىٰ ذلك في « الموطأ » .

المنحى السادس : الترجيح بين عُمومين علىٰ ضوء المقصد الذي قد يتمثل في وجود علة في أحد النصين ، وفقدها في الآخر ، كتقديم الجمهور خبر : « من بدل دينه . . فاقتلوه » الذي يقتضي قتل المرتدة علىٰ ما ورد في « الصحيحين » من النهي عن قتل النساء ؛ لأن الخبر الأول تضمن العلة ، فحملوا النهي في الثاني على الحربية ، خلافاً لأبي حنيفة في حمل الثاني على العموم ، والأول على الخصوص .

قال في « مراقي السعود » في المرجحات :

والمَـدَنـي والخَبَـرُ الـذي جَمَـعْ   حُكْمـاً وعِلَّـةً كَقَتْـلِ مَـنْ رَجَـعْ

وَمَـــا بِـــهِ لِعِلَّـــةٍ تَـقَـــدُّمُ   ومــا بِتَــوكِيــدٍ وخَــوفٍ يُعْلَـــمُ

وكذلك التعارض بين الأقيسة حيث لا نص ، وتعضيد نص في مقابل قاعدة ، كتعضيد الشافعية حديث عائشة رضي الله عنها في المني : (أنه كان يسلته عن ثوبه بعِرْق الإذخر ، ثم يقوم فيصلي) بأن المني أصل الإنسان ، فمقتضىٰ كرامة الإنسان طهارته .

المنحى السابع : تمييز عمل أهل المدينة الذي يحتج به القائلون به ، فعمل أهل المدينة إن كان غير معلل . . حمل على التوقيف .

وما كان منه عن طريق الاجتهاد والرأي . . فلا يكون حجة ، فالمقاصد هنا تفيد في التمييز ، ولا تفيد في الترجيح كما أشار إليه الباجي في « الفصول » .

ونسبه في « نشر البنود » للأكثر .

المنحى الثامن : تمييز قول الصحابي الذي يحمل على الرفع من قوله الذي يحمل على الرأي .

وقول الصحابي محمول على التوقيف إذا خالف القياس ، وإذا وافق القياس . . فقال أبو حنيفة : لا يكون حجة .

فمما خالف القياس قول عائشة رضي الله تعالىٰ عنها : « أكثر ما يبقى الولد في بطن أمه سنتان » . فإن هـٰذا التحديد لا يهتدىٰ إليه بقياس ، حسب عبارة التلمساني في « مفتاح الوصول » .

المنحى التاسع : إحداث حكم حيث لا توجد مناسبة معتبرة ، وهو ما يسمىٰ بالمناسب المرسل الذي ترجع إليه المصالح المرسلة ، كإحداث السجون من قبل أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه لردع المجرمين .

وقول المالكية بضرب المتهم بالسرقة المعروف بها ، وتوقع الإقرار هو المصلحة المرسلة كما يقول في « نشر البنود » .

إلا أن المقصد هو صيانة الأموال بردع المجرمين ، وسنشرح ما يتعلق بالمصالح المرسلة في بابها .

المنحى العاشر : يحتاج للمقاصد في الحماية والذرائع والمآلات .

وهو المعبر عنه بسد الذرائع والنظر في المآلات .

وقد منع المالكية والحنابلة بيع العينة بناء علىٰ قصد التحايل على الربا ؛ لأنهم فهموا قصد الشارع تحريم الزيادة وما يؤول إليها .

واشترط المالكية للمنع أن يكون من أهل العينة ، وكل ذلك ستراه مفصلاً في مبحث الذرائع من هـٰذا الكتاب .

المنحى الحادي عشر : تقرير مرتبة الحكم ونوع الحكم مناط الأمر والنهي .

كترجيح الجمهور أن أمر كتابة الدين ﴿ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ ﴾ للندب والاستحباب ؛ لأن الدين ملك للدائن ، يمكن أن يسقطه فلا يجب أن يوثقه .

وكذلك كتابة الرقيق في قوله تعالى : ﴿ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ﴾ .

يرى الجمهور أن الأمر للندب ؛ لأنه لا يجب عليه بيعه ، وأن قضايا المواساة ترجع إلى الندب والاستحباب وطيب النفس والخاطر .

المنحى الثاني عشر : خصوصية الحكم به عليه الصلاة والسلام ، كترك التراويح جماعة خوف الوجوب .

فالعلة هنا ـ وهي المقصد ـ دليل على اختصاص الترك بزمن النبي صلى الله عليه وسلم .

وكذلك ترك السجود في بعض الأحيان في بعض سجدات القرآن ، كخاتمة سورة النجم .

المنحى الثالث عشر : تدخل المقاصد في بحث مفهوم المخالفة ، وذلك أحياناً تعضيداً لدلالة مفهوم المخالفة ، وتارة رداً وتفنيداً ؛ فمن الأول : ما ذهب

إليه الجمهور من اعتبار مفهوم المخالفة في حديث : « من باع نخلا قد أبرت . . فثمرها للبائع ؛ إلا أن يشترط المبتاع »[1] .

مفهومه أنها إذا بيعت قبل الإبار فثمرتها للمشتري ، عضدوا ذلك من جهة المعنىٰ بقصد الشارع مكافأة من قام على الثمرة حتىٰ صلحت ؛ لأنها إذا بيعت بعد التأبير . . فإن البائع هو الذي قام عليها ؛ فاستحقها ، وأما قبله . . فإن المشتري هو الذي عالجها وقام عليها ؛ فاستحقها .

أما أبو حنيفة : فرأىٰ أن الثمرة للبائع بيعت قبل الإبار أو بعده علىٰ أصله في نفي مفهوم المخالفة .

أما الثاني وهو رد مفهوم المخالفة بالاعتماد على المعنى المقصدي : فمنه رد أبي حنيفة لمفهوم المخالفة في قوله تعالى : ﴿ وَإِن كُنَّ أُولَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ فقد فهم الجمهور منه أن غير الحامل وهي الحائل . . لا نفقة لها بناء علىٰ مفهوم الشرط ، وهو نوع من مفهوم المخالفة ، فرد ذلك أبو حنيفة قائلاً : إن الحائل محبوسة بعدته ، وبالتالي فلها النفقة ؛ لأن مشروعية النفقة ناشئة عن حبس الزوجة بالعدة .

المنحى الرابع عشر : مفهوم الموافقة ، ويسمىٰ فحوى الخطاب ، وهو متردد بين القياس وبين الدلالة اللفظية .

مثاله : قوله تعالى : ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ فإنما فهم منه الضرب لما عرف من قصد الشارع لبرهما المنافي لمطلق الأذى .

المنحى الخامس عشر : تقييد المطلق : إن ملاحظة المعنىٰ هو ما نعنيه بالنظرية المقصدية .

ولهٰذا فعندما يلاحظ الحنفية أن المطلق لا يقيد بالمقيد لملاحظة قصد

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح : كتاب المساقاة ، باب الرجل يكون له ممر أو شِرب في حائط أو نخل (٢٣٧٩) ، وكتاب الشروط ، باب إذا باع نخلاً قد أبرت (٢٧١٦) ، ومسلم في الصحيح : كتاب البيوع ، باب من باع نخلاً عليها ثمر (١٥٤٣) .

الشارع التفريق بين رقبة كفارة القتل فقيدها بالإيمان ، ورقبة كفارة اليمين والظهار فلم يقيدها بالإيمان. . لاختلاف المرتبتين بين حكم القتل وبين حكم اليمين والظهار .

فإنما يبنون علىٰ ما فهموه من قصد الشارع .

وكذلك الجمهور عندما قيدوا المطلق فإنما فهموا من قصد الشارع تشجيع تحرير الرقاب المؤمنة دون غيرها .

فالخلاف بين الطرفين مبني علىٰ ما فهموه من قصد الشارع .

المنحى السادس عشر : ما سماه الشاطبي بوضع الأسباب وقصد المسببات :

(وضعُ الأسباب يستلزم قصدَ الواضع إلى المسبّبات ؛ أعني : الشارعَ ، والدليل علىٰ ذلك أمور :

أحدُها : إنَّ العقلاء قاطعون بأن الأسباب لم تكن أسباباً لأنفسها من حيث هي موجودات فقط ، بل من حيث ينشأ عنها أمورٌ أخر ، وإذا كان كذلك. . لزم من القصد إلىٰ وضعها أسباباً القصدُ إلىٰ ما ينشأ عنها من المسبَّبات .

والثاني : إنَّ الأحكام الشرعية إنما شُرعت لجلب المصالح أو درء المفاسد ، وهي مسبَّباتُها قطعاً ، فإذا كنا نَعلم أن الأسباب إنما شُرِعتْ لأجل المسبَّبات . . لزم من القصد إلى الأسباب القصدُ إلى المسبَّبات. . .)[1] .

(فإن قيل : قصدُ الشارع إلى المسبِّبات والتفاته إليها دليل علىٰ مطلوبة القصد من المكلَّف ، وإلا . . فليس المراد بالتكليف إلا مطابقة قصد المكلَّف لقصد الشَّارع ؛ إذ لو خالفه. . لم يصح التكليف كما تبيَّن في موضعه من هـٰذا الكتاب ، فإذا طابقه. . صحَّ ، فإذا فرضنا هـٰذا المكلَّف غيرَ قاصد للمسبَّبات ، وقد فرضناها مقصودةً للشارع. . كان بذلك مخالفاً له ، وكلُّ تكليف قد خالف

(١) الشاطبي في « الموافقات » (١/ ٣١١) .

القصدُ فيه قصدَ الشارع . . فباطل كما تبيَّن ، فهـٰذا كذلك)[1] .

(فإن قيل : هل يستتب هـٰذان الوجهان في جميع الأحكام العادية والعبادية أم لا ؟ . . فإن الذي يظهر لبادىء الرأي أن قصد المسببات لازم في العاديات لظهور وجوه المصالح فيها ، بخلاف العبادات ، فإنها مبنية علىٰ عدم معقولية المعنى ، فهنالك يستتب عدم الالتفات إلى المسببات ؛ لأن المعاني المعلل بها راجعة إلىٰ جنس المصالح فيها أو المفاسد ، وهي ظاهرة في العاديات ، وغير ظاهرة في العباديات ، وإذا كان كذلك . . فالالتفات إلى المسببات والقصدُ إليها معتبر في العاديات ولا سيما في المجتهد ، فإن المجتهد إنما يتسع مجالُ اجتهاده بإجراء العلل والالتفات إليها ، ولولا ذلك . . لم يستقم له إجراء الأحكام علىٰ وفق المصالح إلا بنصٍّ أو إجماع ، فيبطل القياس ، وذلك غير صحيح ، فلا بد من الالتفات إلى المعاني التي شُرعت لها الأحكام ، والمعاني هي مسببات الأحكام .

أما العباديات : فلما كان الغالب عليها فقدُ ظهور المعاني الخاصة بها ، والرجوع إلىٰ مقتضى النصوص فيها . . كان تركُ الالتفات أجْرىٰ علىٰ مقصودِ الشارع فيها ، والأمران بالنسبة إلى المقلد سواءٌ في أن حقه ألاَّ يلتفت إلى المسبَّبات إلا فيما كان من مُدْرَكاته ومعلوماته العادية في التصرفات الشرعية)[2] .

المنحى السابع عشر : الاستصحاب :

إن أنواع الاستصحاب لا تخلو من حكمة ومقصد ، وبخاصة (استصحاب حكم العقل المبقي على النفي) ، فلا تكليف إلا بالنص يشهد لمقصد أصل الاختيار للإنسان والحرية ، والانطلاق بحسب ما تمليه فطرته وعقله .

فترك الشارع مساحة العفو « وترك أشياء عفا عنها » كما جاء في الحديث .

---

(١) المرجع السابق (١/ ٣١٦) .

(٢) المرجع السابق (١/ ٣١٩) .

وعندما ضعف الحنفية دليل الاستصحاب قائلين : إنه يصلح للدفع دون الاستحقاق . . كانوا يحاولون إثبات حكم النفي للإبقاء علىٰ وضع كان قائماً ، دون إحداث أثر جديد لا يستند إلا إلى النفي .

فالمفقود لا يورث ، ولـٰكنه لا يرث في رأيهم ، فكان سبب الخلاف بينهم وبين الجمهور هو تنازع مقاصد ، وليس نزاع نصوص .

المنحى الثامن عشر : التفريق بين متماثلين للمح مقصد وحكمة ، كتفريق الحنفية بين ريق الحبيب ـ فمن ابتلعه . . فسد صومه ـ وريق البغيض الذي يُعاف ، فلا يفطر به الصائم نظراً إلىٰ أن الحكمة من الصوم الإمساك عن الشهوة . وريق الأخير غير مشتهى .

وتفريقهم كذلك في الصوم في بلع ما بين الأسنان : بين الوضيع الذي من شأنه أن يستلذ بذلك ، وبين الرفيع الذي تعاف نفسه ذلك .

واستحسان المالكية جواز إسقاط الدين عن المدين مقابل زكاة الدائن إذا كان للمدين مال يمكن أن يقضي به الدين وعدم إجزاء الزكاة إذا كان معدماً .

المنحى التاسع عشر : الاستحسان :

سواء كان عدولاً بالمسألة عن نظائرها ، أو مراعاة للمصلحة في تخصيص عام ، أو استثناء بالعرف ، فإنه في أكثر الحالات يراعي معنىٰ من المعاني ، كاستحسان الأحناف إعطاء الزكاة لعبد الفقير ـ مع أن الزكاة لا تعطىٰ لمن تجب نفقته على الغير ـ باعتبار فقر عائله ، وأن حكمة المنع هي غناه بإغناء العائل .

واستحسان الإمام أحمد جواز اشتراء أرض الخراج ومنع بيعها ؛ للمح فرق في الحكمة بين الإخراج والإدخال .

المنحى العشرون : الفرق بين المصلحة المعتبرة والمصلحة الملغاة ، وإن كان يعرف بدليل الإلغاء ، فإنه يعرف كذلك بمقابلة مصلحة بمفسدة أو بمصلحة أقوى .

فقوة المؤمن مقصد شرعي « المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف »[1] ، ولكن تعاطي البيوع الفاسدة وبعض المناكر للمقيم في ديار غير المسلمين ولو كان يمنح الجماعة ثراء ومكانة إلا أن مفسدته تغلب المصلحة المتوخاة . وهي من المسائل المعروضة لأنظار العلماء المعاصرين .

وكذلك منع بعض الشافعية الانتقال من دار الكفر إذا كان المسلم يستطيع إقامة شعائره ؛ باعتبار أنها بوجوده دار إسلام ، وإذا انتقل تغير وصف الدار ، باعتبار إقامة دار الإسلام ولو بهٰذه الطريقة مقصداً شرعياً[2] .

المنحى الحادي والعشرون : الجمع بين الأدلة عند التعارض ، كحديث وجوب الغسل للجمعة مع حديث : « من توضأ . . فبها ونعمت » ، فيحمل الأول علىٰ من توجد منه رائحة مؤذية ، ويحمل الثاني علىٰ من ليس كذلك ، فيجمع بين الخبرين عن طريق تعيين مقصد الشارع من الأمر بالغسل .

المنحى الثاني والعشرون : الترجيح بالمقصد في تعارض الأخبار ، كترجيح حديث ابن عباس في تخيير بريرة أنها عتقت تحت مغيث وهو عبد علىٰ خبر أنه كان حراً ؛ لأن مقصد الشارع هو رفع ضرر بقاء الحرة تحت العبد .

وما ذكرناه في المنحى السادس هو ترجيح في تعارض العمومات ، فلا تكرار ، وسترىٰ هٰذين المنحيين في كتاب التعادل والتراجيح .

المنحى الثالث والعشرون : تنزيل الأخبار المنفية أو المثبتة منزلة الأوامر والنواهي ، مثال ذلك في الإثبات : قوله تعالى : ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ فلضرورة صدق الخبر لا بُدَّ من فهم قصد الشارع بأن الخبر هنا يراد به الأمر ؛ أي : أمِّنوه .

وكذلك في قوله تعالى : ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ يستفاد منه النهي ؛ أي : لا تجعلوا للكافرين عليكم سبيلاً .

---

(١) أخرجه مسلم في الصحيح : كتاب القدر ، باب في الأمر بالقوة وترك العجز والاستعانة (٢٠٥٢) ، وابن ماجه في السنن (٧٩) ، وأحمد في المسند (٣٧٠) وغيرهم .

(٢) يراجع في ذلك كتابنا « صناعة الفتوىٰ وفقه الأقليات » .

المنحى الرابع والعشرون : بين التعبد ومعقولية النص :

إن هـٰذا المنحىٰ ليس تكراراً للقياس ؛ إذ أنه مرحلة سابقة للقياس ، إذ أن الخطوة الأولىٰ قبل البحث عن العلة : هي تقرير ما إذا كان الأمر أو النهي تعبدياً لا يعقل معناه ، فيتوقف عند حده أو هو معقول المعنىٰ وغير خاص بمحله ، فيبحث عن علته .

إن هـٰذه الخطوة مثلت قطب اختلاف بين العلماء في عشرات النصوص ، كالأمر بغسل الإناء من ولوغ الكلب بين التعبد عند المالكية ، ومعقولية المعنىٰ عند الجمهور فيفيد النجاسة .

والنهي عن بيع الطعام قبل قبضه بين التعبد عند المالكية ، ومعقولية المعنىٰ عند الجمهور تبعاً لابن عباس : (وأحسب أن كل شيء كالطعام) .

والأمر بالإيتار في الاستبراء من الخبث بين التعبد عند الحنابلة والشافعية ، ومعقولية المعنىٰ عند المالكية فيكفي إنقاء المحل .

وكذلك مسألة تأجيل السلم بين التعليل بحوالة الأسواق ، فيجب أن يكون الأجل طويلاً نسبياً ؛ ليكون مظنة لحوالة الأسواق ، كخمسة عشر يوماً عند ابن القاسم ، وإذا وجدت العلة بسبيل آخر غير الأجل ، كاشتراط تسليم المسلم فيه في مكان بعيد يظن أن الأسعار تختلف فيه عنها في محل عقد السلم . . فينزل المكان منزلة الزمان خلافاً للحنفية الذين لم ينظروا إلى التعليل بحوالة الأسواق ، وبالتالي يكتفىٰ بثلاثة أيام عندهم ، ولا عبرة عندهم بتغير المكان كما يفهم من كلام ابن رشد في « بداية المجتهد » .

وقد أشرنا إلىٰ بعض ذلك في باب القياس .

المنحى الخامس والعشرون : الاختلاف في طبيعة المقصد المؤثر في الحكم ، كمسألة ولوغ الكلب السالفة الذكر ؛ فيرى الجمهور أنه راجع إلىٰ نجاسة لعاب الكلب ، ويرى ابن رشد الجد أنها مقصد صحي يرجع إلىٰ خوف العدوى .

المنحى السادس والعشرون : تعدد المقاصد والاقتصار علىٰ مقصد واحد مما يؤثر في الحكم ، كمسألة نقل لحوم الهدي إلى الآفاق ، فيرى المالكية جواز ذلك ؛ لأن مقصد الشارع إخراج هدي للمساكين في الحرم .

ويرى الحنابلة اختصاص مساكين الحرم به ، إذ إن ذلك أحد مقصدي النسك ، حسب عبارة ابن قدامة .

المنحى السابع والعشرون : اختصاص بعض الناس دون بعض بحكم .

قال الشاطبي : (ويختص غير المنحتم بوجه آخر ، وهو النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه بحسب وقت دون وقت ، وحال دون حال ، وشخص دون شخص ؛ إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة علىٰ وزان واحد ، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك ، فرب عمل صالح يدخل بسببه علىٰ رجل ضرر أو فترة ، ولا يكون كذلك بالنسبة إلىٰ آخر ، ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوىٰ منه في عمل آخر ، ويكون بريئاً من ذلك في بعض الأعمال دون بعض ؛ فصاحب هـٰذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نوراً يعرف به النفوس ومراميها وتفاوت إدراكها ، وقوة تحمُّلها للتكاليف ، وصبرها علىٰ حمل أعبائها أو ضعفها ، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها ؛ فهو يحمل علىٰ كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها ، بناء علىٰ أن ذلك المقصود الشرعي في تلقي التكاليف ، فكأنه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهـٰذا التحقيق ؛ لـٰكن مما ثبت عمومه في التحقيق الأول العام ، ويقيد به ما ثبت إطلاقه في الأول ، أو يضم قيداً أو قيوداً لما ثبت له في الأول بعض القيود .

هـٰذا معنىٰ تحقيق المناط هنا .

وبقي الدليل علىٰ صحة هـٰذا الاجتهاد ؛ فإن ما سواه قد تكفل الأصوليون ببيان الدلالة عليه ، وهو داخل تحت عموم تحقيق المناط ، فيكون مندرجاً تحت مطلق الدلالة عليه ، ولـٰكن إن تشوف أحد إلىٰ خصوص الدلالة عليه ؛ فالأدلة عليه كثيرة ، نذكر منها ما تيسر بحول الله .

فمن ذلك : أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل في أوقات مختلفة عن أفضل الأعمال ، وخير الأعمال ، وعرَّف بذلك في بعض الأوقات من غير سؤال ؛ فأجاب بأجوبة مختلفة ، كلٌّ واحد منها لو حمل علىٰ إطلاقه أو عمومه لاقتضىٰ مع غيره التضاد في التفضيل ، ففي « الصحيح » أنه عليه الصلاة والسلام سئل : أيُّ الأعمال أفضل ؟ قال : « إيمان بالله » ، قال : ثم ماذا ؟ قال : « الجهاد في سبيل الله » ، قال : ثم ماذا؟ قال : « حج مبرور »[1]) .

المنحى الثامن والعشرون : أفعال المقتدىٰ به مما ليس تفصيلاً لأمر .

قال الشاطبي : (الاقتداء بالأفعال الصادرة من أهل الاقتداء يقع علىٰ وجهين :

أحدهما : أن يكون المقتدىٰ به في الأفعال ممن دل الدليل علىٰ عصمته ، كالاقتداء بفعل النبي صلى الله عليه وسلم ، أو فعل أهل الإجماع ، أو ما يعلم بالعادة أو بالشرع أنهم لا يتواطؤون على الخطأ ؛ كعمل أهل المدينة علىٰ رأي مالك . . .

فالقسم الأول : لا يخلو أن يقصد المقتدي إيقاع الفعل على الوجه الذي أوقعه عليه المقتدىٰ به ، لا يقصد به إلا ذلك ، سواء عليه أفهم مغزاه أم لا ؟ من غير زيادة ، أو يزيد عليه تنوية المقتدىٰ به في الفعل أحسن المحامل مع احتماله في نفسه ؛ فيبني في اقتدائه على المحمل الأحسن ، ويجعله أصلاً يُرتبُ عليه الأحكام ويُفَرِّعُ عليه المسائل .

فأما الأول : فلا إشكال في صحة الاقتداء به علىٰ حسب ما قرره الأصوليون ، كما اقتدى الصحابة بالنبي صلى الله عليه وسلم في أشياء كثيرة ؛ كنزع الخاتم الذَّهبي ، وخلع النعلين في الصلاة ، والإفطار في السفر ، والإحلال

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه ، واللفظ لمسلم ، وزاد البخاري: «إيمان بالله ورسوله» (٥/ ٢٥ وما بعدها).

من العمرة عام الحديبية ، وكذلك أفعال الصحابة التي أجمعوا عليها وما أشبه ذلك)[١] .

المنحى التاسع والعشرون : السكوت الدال على العفو ، « إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ، ونهىٰ عن أشياء فلا تنتهكوها ، وحد حدوداً فلا تعتدوها ، وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها »[٢] .

وهو حديث حسن ، أخذ منه الشاطبي مرتبة العفو باعتبارها قسماً مستقلاً ؛ لأن ترك الاستفصال في طعام الذين أوتوا الكتاب يدل علىٰ جواز ذبحهم .

المنحى الثلاثون : ما يقصد الشارع من إشارة ونحوها يعرف به قصد الشارع في سياق الفتوى .

قال الشاطبي : (ما يقصد به الإفهام في معهود الاستعمال فهو قائم مقام القول المصرَّح به ، كقوله عليه الصلاة والسلام : « الشهر هٰكذا وهٰكذا وهٰكذا »)[٣] .

قلت : وعنون البخاري بقوله : باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد أو الرأس ، فذكر حديثين :

أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل في حجته ، فقال : (ذبحت قبل أن أرمي فأومأ بيده قال : لا حرج وقال : حلقت قبل أن أذبح فأومأ بيده : ولا حرج) .

والثاني : عن سالم قال : سمعت أبا هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « يقبض العلم ، ويظهر الجهل والفتن ، ويكثر الهرج » ، قيل : يا رسول الله ؛ وما الهرج ؟ فقال : هٰكذا بيده ، فحرَّفها كأنه يريد القتل .

قال ابن حجر : (كأن ذلك فهم من تحريف اليد وحركتها كالضارب ، لٰكن

---

(١) الشاطبي في « الموافقات » (٥/ ٣٠٢) .

(٢) أخرجه الدارقطني ، والطبراني ، وابن عبد البرِّ في « جامع بيان العلم » (٢٠١٢) ، والبيهقي في « السنن الكبرى » .

(٣) الشاطبي في « الموافقات » (٥/ ٢٥٨) .

هـٰذه الزيادة لم أرها في معظم الروايات ، وكأنها من تفسير الراوي عن حنظلة ، فإن أبا عوانة رواه عن عباس الدوري ، عن أبي عاصم ، عن حنظلة ، وقال في آخره : وأرانا أبو عاصم كأنه يضرب عنق الإنسان)[1] .

وهـٰذه المناحي التي تسجل لأول مرة لو أردنا نشرها ـ كما تُنشَّرُ بعد الطيةِ الكُتبُ ـ لكانت جزءاً كبيراً ، لـٰكن مقصودنا من هـٰذا هو الإشارة إلىٰ أن المقاصد هي أصول الفقه بعينها ، وهـٰذه المناحي والمدارك أمثلة للوشائج الحميمة والتداخل والتواصل ، ولو أمعنا النظر ، وأعملنا الفكر . . لأضفنا إليها غيرها .

فأقول لطالب العلم (انحُ هـٰذا النحو) كما عزاه البعض إلىٰ عليّ رضي الله عنه يخاطب أبا الأسود الدؤلي .

خلاصة القول

إن المقاصد روح الشريعة ، وحكمها ، وغاياتها ، ومراميها ، ومغازيها .

وقد تباينت آراء الباحثين حول المقاصد ؛ من مبالغ في اعتبارها ، متجاوز لحدود عمومها ، حيث جعله قطعياً ، وجعل شمولها مطرداً ، غافلاً أو متجاهلاً ما يعتري العموم من التخصيص ، وما ينبري للشمول من معوقات التنصيص .

فألغوا أحكام الجزئيات التي لها معان تخصها بدعوى انضوائها تحت مقصد شامل .

ومن مجانب للمقاصد متعلقاً بالنصوص الجزئية إلىٰ غاية تلغي المقاصد والمعاني والحكم التي تعترض النص الجزئي ، وتحد من مدىٰ تطبيقه ، وتشير إلىٰ ظرفيته ، فهي كالمقيد له ، والمخصص لمدى اعتباره ، إلىٰ حد المناداة بإبطال المصالح .

والمنهج الصحيح وسط بين هـٰذا وذاك ، يعطي الكلي نصيبه ، ويضع الجزئي في نصابه .

---

(١) ابن حجر في « فتح الباري » (١/٢١٩) .

وقد انتبه لهٰذه المزالق الشاطبي رحمه الله تعالى ، حيث حذر من تغييب الجزئي عند مراعاة الكلي ، ومن الإعراض عن الكلي ، في التعامل مع الجزئي .

وبما قدمنا نكون قد رمينا نظرية استقلال المقاصد عن أصول الفقه بالفند ، وأبنَّا الاندماج بينهما اندماج الروح في الجسد ، والمعدود في العدد .

والقول الفصل : إن للمقاصد أصولاً كبرىٰ فوق علم الأصول ، وأصولاً عامة مشتبكة بمباحث الأصول ، وأخرىٰ أخص من ذلك ، إلا أنها في خدمتها مفصلة لها ، مبينة تارة ، ومكملة تارة أخرى .

فمنظومة الشريعة لا يعزب عنها حكم ، ولا تغيب عنها حكمة ، وقد تفطن الأصوليون للمقاصد الكبرى ، وهي مقصد العبادة ، ومقصد الابتلاء والامتثال في مبحث التكليف .

وذلك في حديثهم عن التكليف بالمحال ، وعدم اشتراط التمكن في حالة فرض أن التكليف للابتلاء ، كما يشير إليه قوله تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ ، وقوله تعالىٰ : ﴿ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ وَإِن تَشْكُرُواْ يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ .

وقد أشار الأصوليون إلى الخلاف في التكليف : هل هو للامتثال ، أو الابتلاء ؟ كما ذكره السبكي في « جمع الجوامع » وغيره ، وهو مبحث من علم الكلام ، ومع ذلك فهو أصل المقاصد وأم الكتاب فيها ، ونظمه في « مراقي السعود » بقوله :

لِلامْتِثَالِ كَلَّفَ الرَّقِيبُ ... فَمُوجِبٌ تمكُّناً مُصِيبُ
أو بَيْنَهُ والابْتِلا تَرَدَّدا ... شَرْطُ تَمَكُّنٍ عَلَيْه انْفَقَدا

والذي يظهر لهٰذا الفقير : أنهما مقصدان غير متواردين ولا واردين علىٰ محل واحد ، فالخلق للعبادة مقصد تكليفي ، والابتلاء مقصد قدري .

ولهٰذا قدر كثير من العلماء الأمر بالعبادة قائلاً في : ﴿ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ أي : لآمرهم بعبادتي .

وقد قدمنا تفصيلاً مفيداً ـ إن شاء الله ـ والله أعلم وأحكم .

وبهٰذا نختم هٰذا الفصل الذي أردنا أن يكون وجيزاً حسب الإمكان ، ومُلمعاً إلىٰ ما وراءه من بيان ، فما هو إلا مقدمة بين يدي أبواب معقول النص .

مع تنبيه القارىء إلىٰ أننا لم نرد تكرير الشاطبي ، ولا ترديد ابن عاشور ، مع أننا اقتنصنا من شواردهما ، واستقينا من مواردهما ، معترفين لهما بالجميل ، إذ ليس المقلد كالأصيل ، منشداً قول الأنصاري :

ليس قطا مثل قُطَيٍّ ولا الـ ـمرعيُّ في الأقوام كالراعي

فهم الرعاة ونحن المرعيون ، ونحن التابعون وهم المتبعون ، والله المستعان .

* * *

باب الإجماع

الإجماع ليس من أدلة معقول النص الخالصة كما أسلفنا ، لٰكن صلته بها ستبين من خلال الحديث عنه ، فنقول :

إن فيه عدة مباحث : النظر في تعريفه لغةً واصطلاحاً ، ونستعرض محترزات التعريف في ستة فصول ، لنعرض مباحث الإجماع في اثنتين وعشرين مسألة تتعلق بكيفية التعرف على الإجماع ، ومراتبه ، وحجيته ، وهل يفتقر إلىٰ مستند ؟ وهل يعتد بالعلماء المنحرفين في الإجماع نفياً وإثباتاً ؟ وهل يشترط انقراض العصر ؟ وهل يعتد بالتابعي مع الصحابي ؟ وهل يعتد بإجماع أهل المدينة ؟ واتفاق الخلفاء الأربعة ، وإجماع أهل البيت الطاهر ؟ وهل يجوز إحداث قول ثالث ؟

وعن الإجماع القطعي والظني ، وعن المتمسك بالأقل : هل هو متمسك بالإجماع ؟ والنفي هل يعتبر إجماعاً ؟ وهل يعتد بالظاهرية في الإجماع المستند إلى القياس ؟

تعريفه

الإجماع لغةً يرجع إلىٰ معنيين :

المعنى الأول : العزم والتصميم ، يقال : أجمع فلان أمره ، إذا عزم عليه وصمّم ، وهٰذا يتعدّىٰ بنفسه إلىٰ مفعوله ، وهو بمعنىٰ (أزمع) فيقال : أجمع وأزمع ، وهو الذي ورد في القرآن الكريم في قول الله تعالى : ﴿ فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ ٱقْضُوٓاْ إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ ﴾ أجمعوا أمركم ؛ أي : اعزموا علىٰ ما أنتم فاعلون ، ولأجل ذلك قدّر علماء التفسير فعلاً لينصب كلمة (شركاء) فقالوا : أجمعوا أمركم وادعوا شركاءكم ؛ لأنّ أجمع لا يمكن أن

تتعدّىٰ إلىٰ شركاء ، وفاعل أجمع قد يكون واحداً وقد يكون جماعة ، ولذلك يقول الحارث بن حِلِّزة :

أَجمَعُـوا أَمـرَهُـم عِشَـاءً فَلَمّـا   أَصبَحُوا أَصبَحَت لَهُم ضَوضـاءُ

المعنى اللغوي الثاني : أجمعوا على الأمر ، إذا اتفقوا عليه ، وأجمع بهٰذا المعنىٰ لا يتعدّىٰ إلىٰ مفعوله إلاّ بحرف الجر ، فتقول : أجمعوا علىٰ كذا ؛ أي : اتفقوا عليه ، وهٰذا لا يكون فاعله إلاّ اثنين فصاعداً ؛ لأنه لا يمكن أن تقول : أجمع الرجل مع نفسه ، ولٰكن تقول : أجمع زيد وعمرو ، ومن هٰذا المعنى اشتقّ الإجماع في معناه الاصطلاحي .

الإجماع اصطلاحاً : هو اتفاق العلماء المجتهدين من أمّة محمد صلى الله عليه وسلم بعد وفاته في عصر من العصور علىٰ مسألة دينية شرعية .

قال في « مراقي السعود » :

وَهُوَ الاتِّفَاقُ مِنْ مُجْتَهِدِي الـ   أمَّةِ مِنْ بَعْدِ وَفاةِ أَحْمَدِ

وأَطْلِقَنْ فِي العَصْرِ والمُتَّفَقِ   عليْهِ فالإلْغا لِمَنْ عَمَّ انْتُقِي

محترزات التعريف :

الإجماع : هو اتفاق ، فنحن نحترز من الاختلاف ، وهنا مسألة : هل مخالفة العدد القليل تؤثر في الإجماع ؟

قال في « مراقي السعود » :

والْكُلُّ واجِبٌ وقِيلَ لا يَضُرْ   الاِثْنَانِ دُونَ مَنْ عَلَيْهِما كَثُرْ

ومذهب جمهور علماء الأصول أنّ الإجماع يستبعد الخلاف ، وإذا قلنا : هو اتفاق . . فمعنىٰ ذلك : أنه لا يوجد خلاف ، وإذا وجد اختلاف . . فهٰذا يسمىٰ قول الجمهور ، وهو الراجح .

القول الثاني : الواحد أو الاثنان لا يعتبر خلافهما رافعاً للإجماع ، وإنما يعتبر شذوذاً ، ويبقى الإجماع قائماً برأي الكافة ، واستشهد أصحاب هٰذا القول

بحديث : « عليكم بالسواد الأعظم » ، وفيه مقال .

القول الثالث : هو التفصيل : فإذا كان خلاف الواحد أو الاثنين مبنياً علىٰ رأي ، وكان رأي الجمهور مبنياً علىٰ رأي ، فهـٰذا الخلاف مؤثر .

أمّا إذا كان رأي الجمهور مبنياً علىٰ نص . . فهـٰذا الخلاف لا يؤثر .

مثال ذلك عند أصحاب القول الثالث : مسألة العول ، فالعول في التركة نزل أيام عمر رضي الله عنه ، ولم ينزل في أيام النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا أيام أبي بكر رضي الله عنه .

والعول يعني : أنّ عدد الأفراد في التركة أكثر من عدد الأنصبة ، فعمر رضي الله عنه قال : نزيد السهام وننقص المقادير ، وقال : لم أر القرآن قدّم أحداً علىٰ أحد ، وهـٰذا القول قال به عمر رضي الله عنه ، وقال به الصحابة معه رضوان الله عليهم ، وبعد عمر رضي الله عنه كان ابن عباس رضي الله عنهما يقول : لو نظر أمير المؤمنين . . لوجد أنّ الله قدّم بعضهم علىٰ بعض . فابن عباس رضي الله عنه نفى العول ، وقال : إذا دقّقنا النظر . . فإنه بالإمكان أن نحرم بعض الناس ونعطي البقية سهامهم كاملة ، فهناك أشخاص وضعهم في التركة أقوىٰ من غيرهم ، فنقدّمهم في التركة ، فعلىٰ هـٰذا يكون خلاف ابن عباس رضي الله عنه مؤثراً في الإجماع ؛ لأنّه اجتهاد ، وقول عمر رضي الله عنه يرجع إلى اجتهاد وافقه عليه الصحابة رضوان الله عليهم .

ومن الأمثلة عندهم : ربا الفضل ، وربا الفضل : هو الربا الذي تكون الزيادة فيه ممنوعة للتبادل في الجنس الواحد ، وفي الحديث : « ومن زاد أو ازداد . . فقد أربى » ، وقد وردت في ربا الفضل أحاديث ، ولـٰكنّ ابن عباس رضي الله عنهما أنكر ربا الفضل ، واستدلّ بحديث سمعه من أسامة بن زيد عن الرسول صلى الله عليه وسلم : « إنما الربا في النسيئة » ، « لا ربا إلاّ في النسيئة »[١] .

---

(١) من حديث أسامة بن زيد ، أخرجه البخاري : كتاب البيوع (٢٣٢) ، ومسلم ، والنسائي ، وابن ماجه ، =

وقال : إنّ الربا لا يكون إلاّ في النسيئة ؛ وبالتالي فلا مانع من ربا الفضل ، وذهب إلىٰ مثل ذلك معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه عندما كان واليا على الشام ، فباع الذهب بزيادة ، ولمّا سمع أحاديث ربا الفضل . . قال : ما بال أقوام يقولون أحاديث لم نسمعها ؟! فغضب من ذلك قاضي فلسطين عبادة بن الصامت رضي الله عنه ، وكان قد سمع النبي صلى الله عليه وسلم ينهىٰ عن بيع الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، والبُر بالبُر ، والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر ، والملح بالملح ، إلاّ سواءً بسواء ، عيناً بعين ، فمن زاد أو ازداد . . فقد أربى[1] وقال : إذاً . . لا نساكنكم ، وعاد إلى المدينة ، فقال عمر رضي الله عنه : لا خير في بلد لست فيها ، وكتب عمر رضي الله عنه إلىٰ معاوية رضي الله عنه أنه لا سبيل لك علىٰ عبادة بن الصامت .

ومن الأدلة علىٰ تحريم ربا الفضل حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه : أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « لا تبيعوا الذهب بالذهب إلاّ مثلاً بمثل ، ولا تُشِفُّوا بعضها علىٰ بعض ، ولا تبيعوا الورق بالورق إلاّ مثلاً بمثل ولا تُشِفُّوا بعضها علىٰ بعض » . وفي لفظ : « إلا يداً بيد »[2] .

فالصحابة رضوان الله عليهم كانوا مع عبادة بن الصامت رضي الله عنه ، فخلاف ابن عباس رضي الله عنه لا يرفع الإجماع ؛ لأنّ مرد الإجماع فيها إلىٰ نص .

ومعنى : « لا ربا إلا في النسيئة » أي : أنّ معظم الربا وأكثره في النسيئة .

فالجنس الذي قام عليه تعريف الإجماع هو الاتفاق ، ثم يليه الفصل الذي يفصل بين الإجماع وغيره ، فقلنا في تعريف الإجماع : اتفاق العلماء .

= والطحاوي ، والبيهقي ، وأحمد . ولفظ البخاري « لا ربا إلا في النسيئة » . « إرواء الغليل » (٥/١٨٨) .

(١) رواه مسلم : باب الصرف ، وبيع الذهب بالورق نقداً (١٥٨٧) .

(٢) هذا اللفظ للبخاري : كتاب البيوع (٢٠٣١) ، ومسلم المساقاة (٢٩٦٤) ، وزاد : « ولا تبيعوا منها غائباً بناجز » ولفظ « إلا يداً بيد » لمسلم .

الفصل الأول

في التعريف هو كلمة (العلماء)

العلماء : يخرج بهم العوام الذين لا علم لهم ولا بصر لهم في الشريعة .

وهنا مسألة : العامي هل له رأي في الإجماع ؟

بعض العلماء قال : نعم ؛ لأن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : « لا تجتمع أمتي علىٰ ضلالة » ، فالعامي من الأمة ، وهـٰذا القول لأبي بكر الباقلاّني ، واختاره الآمدي .

والجمهور قالوا : لا عبرة بالعامي ؛ لأنه إذا قال قولاً من نفسه . . فهو لا يعرف مستنداً لقوله ، فهو من باب القول بالهوى ، فلا يعتد بقوله ؛ لأنه لا يرجع إلىٰ دليل ، فإن عزىٰ قوله إلىٰ قائل آخر . . فالحجة في ذلك القائل وليس في العامي .

وقال قوم بالتفصيل : فقالوا : يعتبر العامي فيما يجب تعلمه ، وعلمه ضرورة ، كتحريم الزنا وشرب الخمر ، ولا يعتبر فيما هو من دقائق العلم التي لا يعلمها كل الناس ، كمعرفة أن بنت الابن ترث مع البنت من الصلب السدس تكملة الثلثين ، فهـٰذا لا يعرفه العامي ، وهو قول القاضي عبد الوهاب من المالكية ، ذكره عنه الإمام القرافي رحمه الله .

والصحيح هو رأي الجمهور وهو عدم اعتبار قول العامي .

ولذلك يقول في « مراقي السعود » :

. . . . فـالإلْغـا لِمَـنْ عَـمَّ انْتُقـي
وَقِيـلَ لا وقِيـلَ فِـي الجَلِـيِّ مِثْـل الـزِّنـا والحَـجِّ لا الخَفـيِّ

الفصل الثاني
في التعريف وهو كلمة (المجتهدين)

وخرج بهم غير المجتهدين ، فالعلماء في العلوم الدنيوية ، كعلم الرياضيات وعلم النفس وغيرهم . . لا يعتد برأيهم في عملية الإجماع ؛ لأنهم ليسوا من أهل الاجتهاد في الشريعة .

وكذلك عالم النحو لا يعتد بمخالفته في الإجماع ، وكذلك العالم في أصول الفقه الذي لا بصر له بالفقه ، وكذلك الفقيه الذي لا بصر له بأصول الفقه ، كل هـٰؤلاء لا يعتد بخلافهم على الصحيح في الإجماع .

وقال بعض العلماء : يعتد بخلافه إذا كان عالماً بأصول الفقه ؛ لأنه من خلال قواعد الأصول يعرف كيف يستنبط .

وبعض العلماء يعتد بعلماء اللغة والنحو ، فلا ينعقد إجماع دونهم ؛ لأن كثيراً من المسائل يرجع فيها إلى اللغة ، واللغة ضرورية للمجتهد .

وذكروا رواية عن أبي عمر الجَرْمي واسمه إسحاق ـ وهو من كبار النحاة ـ أنه كان يفتي ثلاثين سنة بكتاب سيبويه ، ذكر العلماء هـٰذه الحكاية عنه ، وقالوا : لعله كانت له بضاعة من الكتاب والسنة ، وكان كتاب سيبويه يهديه في تلمّس المعاني والسياقات والأساليب ، وإلاّ . . فكتاب سيبويه ليس من كتب الفقه ، وبعضهم فصّل ، فقال : النحوي لا يُستغنىٰ عنه في المسائل التي ترجع إلى النحو ، مثل قوله تعالى : ﴿ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ ﴾ فمالك يرىٰ أن الباء زائدة ، والشافعي يرىٰ أنها للتبعيض ، وعليه يترتب الخلاف في وجوب تعميم الرأس بالمسح ، أو الاكتفاء بمسح البعض . وأرجلكم فيها قراءتان ، بفتح اللام وكسرها ، وعلىٰ ذلك ينبني الخلاف في فرض الرجلين هل هو الغسل أو المسح .

والصحيح أنه لا يعتد بعلماء النحو في الإجماع ، وإنما يستشارون في المسائل التي لها تعلق بالنحو .

والمجتهد لا يكون مجتهداً حتىٰ يكون عالماً بالكتاب والسنة ، والفقه وأصول الفقه ، وعالماً بمواضع الإجماع ، ومواقع الاختلاف بين العلماء ، وعالماً باللغة ، وأن يكون فطناً ، فلا بد أن يجتمع له كل هـٰذا حتىٰ يصير مجتهداً ، كما سترىٰ في باب الاجتهاد .

الفصل الثالث

في التعريف (من أمّة محمد صلى الله عليه وسلم)

فنحن لا نبحث عن إجماعات الأمم التي قبلنا ؛ لأنّ الإجماع المعصوم هو إجماع هـٰذه الأمة المحمّدية ، فالله منّ عليها بعد انقطاع الوحي وانتهاء الرسل بأن جعل لها ميزاناً أقامه بأنفسها ، فلا تجتمع علىٰ ضلالة .

الفصل الرابع

في التعريف (بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم)

لأن الإجماع في حياة النبي صلى الله عليه وسلم ليس حجة ، فالإجماع من الأدلّة التي ظهرت بعد النبي صلى الله عليه وسلم ، فقبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وانتقاله إلى الرفيق الأعلىٰ كان صلى الله عليه وسلم المرجع في الأمر ، إليه مردّه وإليه يصير ، فإذا قيل : فعلَ الصحابة رضوان الله عليهم كذا ، أو اتفقوا عليه في حياة النبي صلى الله عليه وسلم . . فمعنىٰ ذلك : أنّ الدليل هنا هو إقرار النبي صلى الله عليه وسلم لهم ، وليس اتفاق الصحابة ، فنحن نتلقى الشريعة من قول النبي صلى الله عليه وسلم وفعله وتقريره ، ففي حياته عليه الصلاة والسلام لا قول لأحد مع قوله ، ولا فعل لأحد مع فعله ، ولا إقرار لأحد مع إقراره صلى الله عليه وسلم .

والإجماع من أول الأدلّة التي ظهرت بعد النبي صلى الله عليه وسلم ، وقد ظهر الإجماع في عهد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ، فكان أبو بكر رضي الله عنه إذا عرضت عليه مسألة . . نظر في كتاب الله ، فإن لم يجد . . نظر في سنة

رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن لم يجد . . سأل الناس : هل علمتم أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قضىٰ فيه بقضاء ؟

فإن لم يجد . . جمع رؤساء الناس واستشارهم ، فإذا اجتمع رأيهم علىٰ شيء . . قضىٰ به ، وكان عمر رضي الله عنه يفعل ذلك ، ذكر كل ذلك الدارمي في « مسنده » .

الفصل الخامس

في التعريف (في عصر من العصور)

وهنا مسألة : هل يعتد بإجماع ما بعد الصدر الأول ، أو لا يعتد به ؟

في رواية عن الإمام أحمد ـ وهو قول داوود الظاهري ـ أنّ إجماع ما بعد الصحابة لا يعتد به ، وأنّ الإجماع المعتد به هو إجماع الصدر الأول ، وهم الصحابة رضوان الله عليهم ، إلاّ أنّ القائلين بهـٰذا القول اختلفوا في صياغته ؛ فبعضهم قال : إنّ الصحابة رضوان الله عليهم لقربهم من الوحي ، ومشاهدتهم للنبي صلى الله عليه وسلم . . تكونت لديهم ملكة ، وكان لهم نور وفرقان يفرقون به بين الحق والباطل ، فكان إجماعهم حجة ، أمّا من سواهم من العصور . . فليس إجماعهم حجة ؛ لأنه ليست لهم هـٰذه الأهلية .

وبعضهم قال : إنّ الصحابة كانوا قلّة ، حيث كان عدد المفتين من الصحابة مئة وثلاثين ونيّفاً كما ذكر ذلك ابن القيم رحمه الله ، وأصل الكلام لابن حزم رحمه الله .

وكان أهل الحل والعقد ووجهاء الصحابة وفقهاؤهم في المدينة أيام أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم ، وكان عمر رضي الله عنه إذا نزل به الأمر . . يعرضه على الصحابة .

مثال ذلك : عندما أرسل قادة الجيوش إلىٰ عمر رسولاً ، فلما جاءه الرسول . . قال : إن الناس قد وقعوا في الخمر ، فقال له عمر رضي الله عنه : هم أولـٰئك القوم ، اذهب فاسألهم ، فسألهم ، فقال له علي رضي الله عنه : أرىٰ أن

نجلد ثمانين ؛ لأنه إذا سكر.. هذى ، وإذا هذى.. افترى ، وحد الفرية ثمانون ، فقال عمر للسائل : اذهب وقل ما سمعت .

وبعد عصر الصحابة تفرّق العلماء والفقهاء ، واتسعت رقعة البلاد الإسلامية ، وأصبح العلم بالإجماع متعذراً ، وكان بعض الفقهاء يقول في المسألة : لا نعلم فيها خلافاً ، فيقول الإمام أحمد رحمه الله : وما يدريك أنهم لم يختلفوا ؟!

ومذهب الجمهور ، وهو المشهور عن أحمد ، وهو أنه في أي عصر من العصور وقع الإجماع.. فإنه يُعتد به ؛ لقوله صلى الله عليه وسلم : « أمتي لا تجتمع علىٰ ضلالة » . أمتي : يصدق علىٰ عصر الصحابة وعلىٰ غيره من العصور ، وهو الرأي الصحيح ، ولذلك يقول في « المراقي » :

وأَطْلِقَنْ فِي العَصْرِ والمُتَّفَقِ عليْهِ . . . .

الفصل السادس
في التعريف علىٰ (مسألة دينية)

اختلف العلماء هنا ، فبعضهم قال : إن الإجماع يكون حتىٰ في المسائل الدنيوية ، ومن هٰؤلاء أبو حامد الغزالي ، الذي قال : إن الإجماع يدخل في كل شيء ، وذهب إليه أيضا صاحب « المراقي » عندما قال :

وأَطْلِقَنْ فِي العَصْرِ والمُتَّفَقِ عَلَيْهِ . . . .

فالمتفق عليه سواء كان دنيوياً ، كتدبير الجيوش ، أو دينياً فرعياً ، أو عقدياً يدخل فيه الإجماع .

وقال بعض العلماء : إن المسائل الدنيوية لا تدخل في الإجماع ، وهو الصحيح .

واختلف العلماء في المسائل العقدية ، فبعضهم فصّل وقال : إن المسائل العقدية التي لا يتصور الإجماع دون تصور أصلها.. فهٰذه لا يدخلها الإجماع

حتىٰ لا يقع الدور ، أما التي يتصور الإجماع دون تصور أصلها . . فإن الإجماع يدخلها .

مثال ذلك : وجود الباري ، ونبوة النبي صلى الله عليه وسلم ، فهٰذه المسائل : الإجماع فرع عنها ، فكيف نستدل بالإجماع عليها ، إذاً . . فهٰذا النوع من المسائل العقدية لا نستدل عليه بالإجماع ، أما ما سواها من المسائل ، كرؤية الباري عز وجل ، ونحوها من المسائل التي هي فروع عن الأصل وهو وجود الباري ، ونبوة النبي صلى الله عليه وسلم . . فإن الإجماع يدخلها .

قال في « مراقي السعود » :

وهُــوَ حُجَّــةٌ ولٰكِــنْ يُحْظَــلُ فيمــا بــهِ كــالعِلْــمِ دورٌ يَحْصُــلُ

كالعلم بالخالق جلت قدرته لحصول الدور .

هٰذا التفصيل هو الذي سار عليه جمع من الأصوليين ، خلافاً لإمام الحرمين الذي يرىٰ أن المسائل العقدية لا يدخلها الإجماع مطلقاً .

وهنا نتطرق لمجموعة من المسائل بعد أن انتهينا من تعريف الإجماع ومحترزات هٰذا التعريف .

المسألة الأولى : بم يعرف الإجماع ؟

يعرف الإجماع بطريقين :

فيعرف بالمشاهدة والمشافهة : وهو أن تسمع من العلماء أنفسهم ، لأن المشافهة من الشفة ، لأن الإنسان يتكلم بشفته ، تقول : شافهته ، إذا كلمته مباشرة ، والمشاهدة من الشهود .

ويعرف الإجماع أيضاً بالتواتر : وهو الذي نقله إلينا جماعة عن جماعة ، بحيث يستحيل تواطؤهم على الكذب .

فمثلاً نُقل إلينا تواتر الأمة المحمدية علىٰ وجوب الصيام ، يرويه خلف عن سلف عن النبي صلى الله عليه وسلم ، فهٰذا إجماع متواتر لا خلاف فيه .

المسألة الثانية : ما هي مراتب الإجماع ؟

للإجماع أربع مراتب هي :

١ ـ الإجماع النطقي المنقول إلينا تواتراً ، وهو أعلى المراتب .

٢ ـ الإجماع النطقي المنقول إلينا آحاداً .

٣ ـ الإجماع السكوتي المنقول إلينا تواتراً .

٤ ـ الإجماع السكوتي المنقول إلينا آحاداً .

وقد ألّف ابن حزم رحمه الله كتاباً سماه : « مراتب الإجماع » ، وقد علّق عليه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ، ويرى ابن حزم أن أعلىٰ مراتب الإجماع هو ما اتفق عليه العامة مع جمهور العلماء ، وهو الضروريات من الدين ، وإن كان الجمهور يرىٰ أنّ أعلى المراتب هو الإجماع النطقي المنقول إلينا تواتراً .

المسألة الثالثة : هل الإجماع حجة أو لا ؟

جمهور العلماء يرىٰ أنّ الإجماع حجة ، واستدلوا علىٰ ذلك بآيات من القرآن الكريم ، وأحاديث من السنة النبوية المطهرة ، يفيد ظاهرها حجية الإجماع ، وباعتبار أنّ هٰذه النصوص ليست قطعية الدلالة ، فإن العلماء قالوا : من أنكر حجية الإجماع . . فإنه لا يُكفّر بذلك ، ولٰكن من أنكر شيئاً مجمعاً عليه ضرورياً من الدين . . فإنه يُكفّر .

أمّا الأدلة التي استدل بها الجمهور علىٰ حجية الإجماع :

فمن القرآن الكريم : قوله تعالى : ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ ، ومحل الشاهد ﴿سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ ، وهو اتفاقهم وإجماعهم ، فمن اتبع سبيلاً غيره . . توعده الله بالنار ، وهٰذا الوعيد لا يكون إلاّ إذا كان سبيل المؤمنين معصوماً ، ومعنىٰ هٰذا أنّ الإجماع حجة .

وقد حُكي أنّ المزني جاء وبيده عصاه إلى الإمام الشافعي ، فوجده في

المسجد متكئاً ، فجلس لمهابة هٰذا الشيخ ، فقال المزني للإمام الشافعي : هات دليلاً من القرآن علىٰ حجية الإجماع وإلاّ اعتزل الناس ؛ أي : اعتزل الإفتاء ، فقال له الشافعي : أمهلني ، فقال المزني : أمهلتك ثلاثاً . فقرأ الشافعي القرآن في تلك الليالي وختمه أكثر من مرّة ، فلمّا رجع إليه المزني . . قرأ له الشافعي قول الله تعالى : ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴾ فقال المزني : صدقت ، وأصبح من أخلص تلاميذ الإمام الشافعي رحمه الله ، وكان المزني يقول : إنه كلما قرأ الرسالة للإمام الشافعي . . وجد فيها معنىً جديداً .

وقد استشهد العلماء بآية أخرى ، وهي قوله تعالى : ﴿ كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ تَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَتَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَتُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ ﴾ ، فقالوا : إنّ خيرية هٰذه الأمّة دليل علىٰ أنها أمّة يُقتدىٰ بها ، وذلك دليل علىٰ أنّ إجماعها إجماع معصوم ، وأنه حجة .

ومن الأدلة أيضاً قوله تعالى : ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗا ﴾ ، وهٰذا يقتضي أنّ الأمّة لا تخطىء بكاملها ، وإن كان بعضها قد يخطىء ، فالله جعل هٰذه الأمة وسطاً ، وجعلها شاهداً ، والشاهد عدل ، فإنها إذا أجمعت . . لا تجمع علىٰ باطل .

أمّا أدلّة حجية الإجماع من السنة فهي كثيرة ، منها :

قوله صلى الله عليه وسلم : « أمّتي لا تجتمع علىٰ ضلالة » ، وطرق هٰذا الحديث يقوّي بعضها بعضاً ، وله طريق عند الطبراني بإسناد صحيح عن عبد الله بن أحمد ، حدثني محمد بن أبي بكر المقدسي ، حدثنا معتمر بن سليمان ، عن مرزوق مولىٰ آل طلحة ، عن عمرو بن دينار ، عن ابن عمر رفعه : « لن تجتمع أمتي على الضلالة أبداً ، فعليكم بالجماعة ، فإن يد الله مع الجماعة »[1] .

---

(١) رجاله ثقات رجال الصحيح خلا مرزوق ، وهو ثقة كما قال الهيثمي في « المجمع » وقد أخرجه بطرق=

وقوله صلى الله عليه وسلم : « من فارق الجماعة قِيد شبر . . مات ميتة جاهلية »[1] .

وكذلك استدلوا بحديث : « ثلاث لا يُغِلُّ عليهن قلب امرىء مسلم : إخلاص العمل لله ، والمناصحة لولاة الأمر ، ولزوم جماعة المسلمين »[2] .

ويَغِلُّ : تحتمل أن تكون بضم حرف المضارعة من الإغلال ، وهو الخيانة ، وبفتحه من الغِلِّ ، وهو الحقد والشحناء ؛ أي : لا يدخله حقد يزيغ به عن الحق .

ويحتمل أن يكون مخففاً غير مضعف من (وغل) ؛ أي : دخل في الشر ؛ والمعنى : أن هٰذه الخلال تُستصلح بها القلوب ، وتطهر من الشرور والأحقاد .

وحديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه بالشام ، حيث قال : قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم كمقامي هٰذا فيكم ، فقال : « أكرموا أصحابي ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم ، ثمّ يظهر الكذب ، حتىٰ إنّ الرجل ليشهد ولا يُستشهد ، ويحلف ولا يُستحلف ، ألا من سرّه بحبوحة الجنّة . . فليلزم جماعة المسلمين ، فإنّ الشيطان مع الفذ ، وهو من الاثنين أبعد ، ألا لا يخلونّ رجل بامرأة ؛ فإنّ الشيطان ثالثهما ، ألا من سرته حسنته ، وساءته سيئته . . فهو مؤمن »[3] .

أمّا النظّام من المعتزلة ، ومعه الخوارج والشيعة ، فقالوا بعدم حجية الإجماع ، وأجابوا عن أدلّة الجمهور بما يلي :

أوّلا : ناقشوا في قوله تعالىٰ ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ ﴾ بما يلي :

= أخرىٰ لا تسلم الترمذي ، وأبو داوود ، وابن ماجه .

(1) البخاري في الفتن (٧٠٥٤) ، مسلم في الإمارة (١٨٤٩) ، والترمذي (٢٦٣) ، ولفظ البخاري : « من فارق الجماعة شبراً ، فمات . . إلا مات ميتة جاهلية » .

(2) أخرجه الترمذي باب ما جاء في الحث علىٰ تبليغ السماع (٢٦٥٨) ، ورواه الحاكم ، وابن ماجه ، وغيرهم .

(3) وهو حديث صحيح أخرجه الشافعي في « مسنده » وصححه العلماء .

١ ـ أنّ الآية تجمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين ، ومشاقة الرسول كافية أن تصلي الإنسان النار ، فالوعيد ناتج عن الأمرين : مشاقة الرسول ، واتباع غير سبيل المؤمنين ، وليس على اتباع غير سبيل المؤمنين فقط .

٢ ـ أنّ سبيل المؤمنين في الآية هو الإيمان والتوحيد ، وليس المقصود هو المسائل الفرعية .

٣ ـ ﴿ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ ﴾ معنىٰ ذلك : أن الإجماع إنما هو حجة علىٰ من عرف الحق في هـٰذه المسألة ، ومن لم يعرف الحق في هـٰذه المسألة . . فالإجماع في حقه لا يعتبر حجة .

وقد ردّ الجمهور علىٰ هـٰذه الشبه بما يلي :

الرد على الشبهة الأولى : أنّ الآية فيها عطف ، وبالتالي مشاقة الرسول كافية لإدخال النار ، ولو كان اتباع غير سبيل المؤمنين ليس كافياً لإدخال النار . . لما عطفه الله علىٰ مشاقة الرسول ، ولكان تركه أولىٰ من ذكره .

الرد على الشبهة الثانية : إذا كان سبيل المؤمنين هو الإيمان . . فإنّ الفروع الشرعية التي هي مقتضى الإيمان هي أيضاً من سبيل المؤمنين .

الرد على الشبهة الثالثة : إنّ تبيّن الهدىٰ ليس شرطاً في جريان الوعيد علىٰ مشاقة الرسول ، وإنما هو بيان لحالة هـٰذا المشاق ؛ أي : أنّه يشاق ويجانب سبيل المؤمنين والحال أنه قد تبين له الهدى .

أمّا أدلّة السنّة : فقد أجاب عنها القائلون بعدم حجية الإجماع بما يلي :

أولاً : أنّ هـٰذه الأحاديث تتحدث عن جماعة المسلمين السياسية ، أو الهيئة الاجتماعية ، كما عبّر عنها بذلك الطوفي رحمه الله في « شرح مختصر الروضة » والمراد الحاكم ، وهي تتحدّث عن لزوم الجماعة السياسية ، وليس جماعة الفقهاء .

ثانيا : قوله صلى الله عليه وسلم : « أُمَّتي لا تجتمع علىٰ ضلالة » ، قالوا : الضلالة هي الكفر ، والخطأ ليس ضلالة .

وأجاب الجمهور بما يلي :

أولا : إذا كانت الجماعة بمعنى الحاكم ، فمن باب أولى الجماعة بمعنى العلماء الذين يترجمون عن الله و رسوله صلى الله عليه وسلم .

ثانيا : من المحتمل أن يكون معنى الضلالة هو الكفر ، لٰكن إذا كان الكفر ممنوعاً . . فإنّ الخطأ في الفروع الفقهية قد يكون أيضاً من الضلالة .

المسألة الرابعة : هل يفتقر الإجماع إلىٰ مستند ؟

اختلف العلماء في ذلك : فذهب الجمهور إلىٰ أنه لا بد للإجماع أن يستند إلىٰ دليل ، وأنّ الإجماع العاري عن دليل وعن مستند لا يعتد به . وأنّ مستند الإجماع قد يكون نصاً ظاهراً معروفاً ، وقد يكون نصاً مقدّراً مجهولاً ، وقد يكون قياساً .

مثال النص الظاهر : أجمع المسلون علىٰ وجوب الصلاة ، وكان مستندهم قوله تعالى : ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ فمستند الإجماع هنا نص ظاهر معروف .

أما النص المقدّر : فإننا نقدّر أنّ العلماء أجمعوا علىٰ أساس نص ولو لم يُعرف ذلك النص ، مثال ذلك : إجماعهم علىٰ أنّ كل قرض جرّ نفعاً فهو حرام ، مع أن حديث : « كل قرض جرّ منفعة فهو ربا » لم يثبت[1] ، والدليل علىٰ هٰذا الإجماع : هو أنّ الأمّة قد أجمعت علىٰ ذلك ، فنقدّر له نصاً ، وقد نقول بقول الإمام الشافعي : إنه لا يحتاج إلىٰ تقدير نص .

وقد يكون مستند الإجماع قياساً ، ومثال ذلك : أنه بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم اجتمع الأنصار في سقيفة بني ساعدة وقالوا : منّا أمير ومنكم أمير . فخفّ إليهم المهاجرون ؛ أي : أسرعوا إليهم ، وكان فيهم أبو بكر وعمر وأبو عبيدة عامر بن الجرّاح رضي الله عنهم ، فتكلّموا مع الأنصار حتىٰ لا تُشقّ عصا

---

(١) رواه الهيثمي في « الزوائد » عن عليٍّ (٤٣٧) ، وذكره البيهقي موقوفاً علىٰ فضالة بن عبيد قال : (كل قرض جر منفعة فهو وجه من وجوه الربا) .

المسلمين في من يُولّى الخلافة ، فتكلّم أبو بكر وذكر ما للمهاجرين من مكانة ، وأنّ الله قدّمهم كما في قوله تعالى : ﴿ لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَـٰجِرِينَ ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ لَّقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِىِّ وَٱلْمُهَـٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ ﴾ وأنّ هـٰذا هو الذي يُصلح الشأن .

ثمّ قال عمر رضي الله عنه ـ كما نقل ذلك أبو عمر بن عبد البر ـ : إنّ أبا بكر قدّمه رسول الله صلى الله عليه وسلم للصلاة ، فأيّكم يريد أن يؤخره عن مكانٍ قدّمه فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟

فكلهم قالوا : لا نريد ذلك .

فهـٰذا قياس للإمامة الكبرىٰ علىٰ إمامة الصلاة ، فالإجماع هنا استند إلىٰ قياس .

وكذلك شحم الخنزير محرّم إجماعاً قياساً علىٰ لحمه .

لـٰكنّ الشافعي رحمه الله قال : إنّ الإجماع قد يقع بلا دليل ، وإنه لا يحتاج إلىٰ مستند ، وإنّ العصمة هي للأمّة ، والأمّة لا تعزب عنها السنة ، وإن كانت تعزب عن بعضها . . فلا تعزب عن جميعها ، ولذلك فنحن نتبعهم ولا نعزو ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فالحجة في إجماعهم لا في مستندهم ، كما قال صلى الله عليه وسلم : « لا تجتمع أمّتي علىٰ ضلالة » . وهو مذهب داوود الظاهري .

المسألة الخامسة : العلماء المنحرفون هل يُعتد بهم في الإجماع أم لا ؟

هـٰذه المسألة لا تخلو من حالتين :

الأولى : أن يُكفروا بالبدعة ، فهـٰؤلاء لا يُعتد بهم في الإجماع .

الثانية : أن يُفسّقوا بالاعتقاد كالخوارج والروافض ، أو يُفسّقوا بالعمل كالزناة وشاربي الخمر ، فهـٰؤلاء اختلف العلماء فيهم : فبعض العلماء قال : لا يُعتدّ بهم ؛ لقول الله تعالى : ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَـٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ وقالوا : إنّ الشهداء عدول ، والوسط هم

الخيار ، وهٰؤلاء المفسّقة ليسوا عدولاً ولا خياراً ، فلا يصلحون للشهادة ، وأهل الإجماع هم العدول ، فلا يُعتد بالمفسّقة .

وقال بعض العلماء : يعتد بهم ؛ لأن الإجماع هو اتفاق العلماء ، وأنّ المجتهدين الذين لم يصلوا إلىٰ درجة الكُفر هم من العلماء الذين يُعتد بهم .

وفصّل بعض العلماء فقالوا : يجب عليهم أن يجتهدوا لأنفسهم ، وأن يعملوا بما أدّاهم إليه اجتهادهم ؛ لأنّ المجتهد لا يقلّد غيره ، لٰكن لا يجوز لغيرهم أن يقلّدهم ؛ لأنّهم ليسوا عدولاً .

والصحيح عندي ـ حسب عبارة أبي الخطاب في « التمهيد » ـ أنه إذا كان من أهل الاجتهاد وارتكب بدعة كفر بها . . لم يعتد بخلافه ، وإن لم يكفر . . اعتد بخلافه ، وهو محكي عن الإسفراييني ، واستشهد بأن الفاسق الملي مؤمن علىٰ أصلنا ، وهٰذا رأي إمام الحرمين .

قال الزركشي : ورأيت في كتاب الشيخ أبي إسحاق الشيرازي أن كل من كان من أهل الاجتهاد ؛ سواء كان مُدرِّساً مشهوراً ، أو خاملاً مستوراً ، وسواء كان عدلاً أميناً ، أو فاسقاً متهتكاً . . يُعتدُّ بخلافه ؛ لأن المعول في ذلك على الاجتهاد ، والمستور كالمشهور(١) .

المسألة السادسة : هل الإجماع في عصر من العصور علىٰ مسألة يلغي الخلاف الذي قبله ؟

اختلف العلماء رحمهم الله في ذلك ؛ فبعضهم قال : يلغيه الذي قبله ، وبعضهم قال : لا يلغي الخلاف الذي قبله ، وهما قولان في مذهب الإمام مالك ، وقولان في مذهب الإمام أحمد ، وشيخ الإسلام ابن تيمية ممن يرىٰ أنّ الإجماع لا يلغي الخلاف السابق ، وأنّ خلاف الصحابة رضوان الله عليهم لا يمكن أن يلغيه إجماع لاحق .

---

(١) الزركشي في « البحر المحيط » (٣/٥١٨) .

قلت : لكن ينبغي أن يقيّد ذلك بمسألة لا نص فيها .

مثال ذلك : أنّ الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في الوضوء مما مسّت النار ، لكن زال الخلاف بعد الصحابة ؛ لأنّ الجيل الثاني وصل إليه أنّ هٰذا الأمر منسوخ ، فالنبي صلى الله عليه وسلم في أوّل الأمر كان يتوضأ مما مسّت النار ، وكان آخر الأمر لا يتوضأ مما مست النار ، فبعض الصحابة رضوان الله عليهم بقي على الأصل ؛ كأبي هريرة رضي الله عنه ، فإنه بقي على الأصل ، فكان يتوضأ مما مسّت النار ، ولمّا جادله ابن عباس رضي الله عنه حيث قال : يا أبا هريرة ؛ لو كنّا نتوضأ مما مسّت النار . . لما توضأنا بالماء الحميم ، فقال أبو هريرة رضي الله عنه : يا ابن أخي ؛ إذا قلت : قال النبي صلى الله عليه وسلم . . فلا تضرب لي الأمثال .

وكذلك مسألة الإقحاط : وهو جماع الرجل لزوجته من غير إنزال ، فعثمان رضي الله عنه يرىٰ أنه لا غُسل منه ، وقد ثبت الحديث في ذلك ، لٰكنَّ أحاديث عائشة رضي الله عنها تدل علىٰ أنه يجب الغُسل من التقاء الختانين ، فهي ناسخة لما قبلها .

المسألة السابعة : هل لا بدّ من انقراض العصر ؟

قال بعض العلماء : لا بد من انقراض العصر حتىٰ يرسو الإجماع ، وهو ما ذهب إليه ابن فورك ، وسليم الرازي ، وبه قال أحمد ابن حنبل .

وقال بعضهم بالتفصيل بين الإجماع النطقي ، فلا يشترط فيه انقراض العصر ، وبين الإجماع السكوتي الذي نطق فيه البعض وسكت الآخرون ، فيشترط فيه انقراض العصر ، وإلىٰ هٰذا ذهب أبو إسحاق الإسفراييني ، واختاره الآمدي .

وبعض العلماء قال : إذا اتفق العلماء في وقت من الأوقات . . فإنّ الإجماع يرسو ، ولا يجوز لأحد أن يخالفه .

القائلون بانقراض العصر : استدلوا بمجموعة من المسائل ، منها : ما وقع في زمن الصحابة ، وبخاصة في زمن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ، ومن هٰذه المسائل ما يلي :

١ـ أنّ أمّهات الأولاد كُنّ يُبعن في زمن أبي بكر رضي الله عنه ، فأعتقهنّ عمر رضي الله عنه .

٢ـ كان أبو بكر رضي الله عنه يساوي بين الناس في العطايا ، فقال له عمر رضي الله عنه : يا خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ تساوي بين قديم الإسلام وحديث الإسلام ، فقال أبو بكر رضي الله عنه سابقيّتهم لهم في الآخرة ، أمّا الدنيا . . فهي متاع .

فلمّا صارت الخلافة لعمر رضي الله عنه . . فرّق بين الناس ، وفاوت بينهم في العطاء ، فهناك السابقون الأوّلون ، وهناك أقارب النبي صلى الله عليه وسلم ، وهٰكذا فاوت عمر رضي الله عنه بين الناس في العطاء .

فلو كان الإجماع يرسو . . لما كان لعمر أن يراجع أمراً فعله الصدّيق .

٣ـ مسألة الجد ، فأبو بكر رضي الله عنه حرم الإخوة وحجبهم بالجد ، لٰكن هٰذه المسألة روجعت أيام عمر رضي الله عنه ، وكان لزيد بن ثابت وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما موقف فيها ، فقالا بتشريك الجد مع الإخوة ، فلو كان الإجماع يرسو . . لما كان لعمر وللصحابة أن يرجعوا في مسألة الجد .

فأكثر علماء الأصول لم يشترطوا انقراض العصر ، وقالوا : إنّ الإجماع إذا رسا مرّة واحدة . . فإنه يُكتفىٰ بذلك ، قال في « مراقي السعود » :

ثُـمَّ انْقِـرَاضُ العَصْـرِ والتَّـواتُـرُ   لَغْـوٌ عَلـىٰ مـا يَنْتَحيـهِ الأَكْثَـرُ

وهو مذهب أبي حنيفة والشافعي ومالك ، واختاره الرازي والغزالي ، وأجابوا عن أدلّة القائلين بالانقراض بما يلي :

أولاً : إذا قلنا بوجوب انقراض العصر . . فإنه لن تقوم للإجماع قائمة ، فكل

عصر يدخل فيه عصر آخر ، فلا ينقضي عصر إلاّ وقد أطلّ عصر جديد ، بمعنىٰ أنه لا ينقرض مجتهدو عصر حتىٰ ينشأ مجتهدون آخرون ، ومن ثم يراعىٰ قولهم في حصول الإجماع ، وهٰكذا يتتابع المجتهدون ، فلو تمسّكنا بهٰذا القول . . لأدىٰ ذلك إلىٰ تعذر انعقاد الإجماع .

ثانياً : إنّ أمهات الأولاد كنّ يبعن في زمن أبي بكر رضي الله عنه ، وكان ذلك رأياً واجتهاداً منه ، وإنّ غيره من الصحابة لم يوافقه علىٰ هٰذا ، ولمّا صار عمر رضي الله عنه خليفة . . أعتقهنّ .

ثالثاً : أنّ التفاوت في الأعطيات كان إجراءاً إدارياً من أبي بكر رضي الله عنه ، وعمر رضي الله عنه لم يكن راضياً بذلك ، لٰكنه عندما أظهر رأيه ولم يتابعه عليه الصدّيق ، فإنه سمع وأطاع ، فلمّا آلت إليه الخلافة . . فاوت بين الناس في العطاء ، فسكوت عمر رضي الله عنه لم يكن عن رضىٰ منه واقتناع ، وإنما كان سكوت طاعة لولي الأمر .

رابعاً : قضية الجد لم يقع عليها إجماع ، وإنما وقع عليها سكوت الصحابة علىٰ حكم أبي بكر رضي الله عنه ، وما إن آلت الخلافة إلىٰ عمر رضي الله عنه . . حتىٰ أُثيرت المسألة من جديد ، فالإجماع لم يكن نطقياً فيها .

المسألة الثامنة : هل يعتد بالتابعي في الإجماع إذا بلغ رتبة الاجتهاد ؟

قال بعض العلماء : لا يُعتد بالتابعين ؛ لأنّ الصحابة لهم فضل خاص لرؤيتهم للنبي صلى الله عليه وسلم ومشاهدتهم للوحي وهو ينزل ، وبالتالي لا قول مع قولهم إذا هم أجمعوا علىٰ شيء ، وحجة هٰؤلاء : أنّ عائشة رضي الله عنها قالت لأبي سلمة بن عبد الرحمٰن بن عوف ـ وهو من كبار التابعين ومن الفقهاء الثقات ـ لمّا اختلف مع ابن عبّاس رضي الله عنه : إنّما أنت فرّوج يصيح إذا سمع الديكة تصيح .

وقالوا : إنّ هٰذا الإنكار الشديد من عائشة رضي الله عنها يدل علىٰ أنّ التابعي لا يجتهد مع الصحابة .

وقال بعض العلماء : إنّ التابعي يُعتد به إذا تفقه مع الصحابة ، وبلغ مبلغ المجتهدين ؛ لأنّ العصر في تعريف الإجماع لا ينحصر في الصحابة ، والتابعي هو أحد العلماء المجتهدين من علماء ذلك العصر ، فلا يمكن حصر الاجتهاد والإجماع في مجموعة معينة من عصر معين ، والصحابة وإن كان لهم فضل السبق فإنهم لا يحتكرون الإجماع ، فإذا تفقه التابعي ، ووصل إلىٰ درجة الاجتهاد ، ثمّ أجمع الصحابة علىٰ مسألة . . فإنه يُعتد بالتابعي ولا يثبت إجماع دونه ، أمّا إذا أجمعوا قبل أن يصل التابعي إلىٰ رتبة الاجتهاد . . فإنه لا يجوز له أن ينازع في ذلك ، وهـٰذا القول هو الصحيح عند الأصوليين . وحجتهم أنّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه ولّىٰ شريحاً وأمره أن يجتهد رأيه فيما لا نص فيه ، وشريح لم يلق النبي صلى الله عليه وسلم ، فهو من التابعين .

ونجد أنّ بعض الصحابة كان يقدّم بعض التابعين في الفتوى ، فيقول أنس رضي الله عنه : أليس فيكم مولانا الحسَن ، فإنا حضرنا وغاب ، وحفظ ونسينا . يقصد به الحسن البصري رحمه الله ، فإقرار الصحابة رضوان الله عليهم لأحكام التابعين ، وتقديمهم لهم في بعض الأحيان . . يدل علىٰ أنّ التابعي يُعتد به في مسائل الإجماع .

وأجابوا عن إنكار عائشة رضي الله عنها علىٰ أبي سلمة من وجهين :

الأول : أنّ عائشة رضي الله عنها كانت تؤدبه بالآداب الحسنة ، حتىٰ لا يتطاول علىٰ من هو أكبر منه من الصحابة رضوان الله عليهم .

الثاني : أنّ أبا سلمة رحمه الله في ذلك الوقت لم يبلغ مرتبة الاجتهاد والتفقّه ، فردّته إلىٰ درجة الاعتدال ، حتىٰ يتفقه علىٰ أيدي كبار الصحابة رضي الله عنهم(١) .

أشار في « مراقي السعود » إلىٰ مسألة التابعي بقوله :

واعْتَبِرنْ مَعَ الصَّحَابِي مَنْ تَبِعْ   إنْ كَانَ مَوجُوداً وإلاّ فَامْتَنِعْ

---

(١) الطوفي في « شرح مختصر الروضة » (٣/ ٦٣) .

المسألة التاسعة : هل يعتد بإجماع أهل المدينة ؟

يرى المالكية أنّ اتفاق أهل المدينة يعتبر إجماعاً ، واستدلوا بحديث جابر رضي الله عنه : جاء أعرابي النبي صلى الله عليه وسلم ، فبايعه على الإسلام ، فجاء من الغد محموماً ، فقال : أقلني ، فأبىٰ ثلاث مرات ، فقال : « إن المدينة كالكير ، تنفي خَبَثَهَا ويَنْصَعُ طِيبُها »[1] .

إلىٰ غير ذلك من الأحاديث التي وردت في فضل المدينة .

واستدلوا أيضاً : بأنّ الصحابة رضوان الله عليهم كانوا متوافرين في المدينة ما لا يشبهه توافر في أي مصر آخر ، فمات فيها عشرة آلاف من الصحابة ، وكان فيها أكابر أبناء الصحابة ، وفيها الفقهاء السبعة ، فلا يمكن أن تغيب عنهم سنن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك العصر ؛ أي : عصر الإمام مالك رحمه الله ، وقد ذُكر أنّ أبا يوسف رحمه الله سأل الإمام مالكاً رحمه الله : ما هو الأذان عندكم ؟ فقال له الإمام مالك رحمه الله : ما هو الأذان عندكم أنتم ؟ فقال أبو يوسف : حدّثنا فلان ، عن فلان : أن أبا محذورة رضي الله عنه . . وذكر حديث أبي محذورة رضي الله عنه في الأذان ، فقال له الإمام مالك رحمه الله : هٰذا مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤذن فيه خمس مرّات في اليوم ، من عهد النبي صلى الله عليه وسلم إلىٰ يومنا هٰذا ، وقد مات عشرة آلاف من الصحابة بالمدينة ، ثمّ تأتي إليّ من العراق ، وتقول : حدّثنا فلان عن فلان . يعني أنه حديث آحاد يقابل به التواتر .

أمّا الجمهور وفيهم بعض المالكية : فإنهم يقولون : إنّ اتفاق أهل المدينة ليس إجماعاً ؛ لأنّ الإجماع هو اتفاق جميع الأمّة ، فإذا اتفق أهل المدينة . . فهٰذا لا يعتبر إجماعاً ، وإنما يعتبر مرجّحاً ، فإذا تعارض حديثان . . فالذي يسانده عمل أهل المدينة هو الراجح .

---

(١) أخرجه البخاري (١٨٨٣ ، ٧٢٠٩ ، ٧٢١١ ، ٧٢١٦ ، ٧٣٢٢) ، ومسلم (١٣٧٣) من حديث جابر رضي الله عنه.

وأجاب الجمهور عن أدلّة المالكية بما يلي :

أوّلاً : أنّ الخبث الذي ورد في الحديث هو الكفر ، والنبي صلى الله عليه وسلم قال هـٰذا الحديث عندما جاء أعرابي إلى المدينة وبايع النبي صلى الله عليه وسلم على الإسلام ، فأصابته حمّىٰ شديدة فقال : يا محمد ؛ أقلني ، يا محمد ؛ أقلني ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : لا أقيلك ـ والإقالة معناها : ترك الإسلام ـ فلم يصبر الأعرابي وخرج هارباً من المدينة ، فمات ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد » .

أي : أنها تنفي هـٰؤلاء الكفار ، فلا يقيمون فيها ، فهـٰذا الحديث ورد علىٰ سبب معين .

ثانياً : إنّ فضل أيّ مصر لا يرشحه لأن يكون اتفاق علمائه إجماعاً ؛ لأنّ مكة أفضل من المدينة ؛ ومع ذلك لم يقل أحد : إنّ اتفاق علمائها يعتبر إجماعاً .

وهـٰذا الجواب علىٰ رأي الجمهور ؛ لأنهم يرون أنّ مكة أفضل من المدينة ؛ لأنّ الصلاة في مكة بمائة ألف صلاة ، وفي المدينة بألف صلاة ، ولقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « إنّك لأحبّ بلاد الله إليّ وبلاد الله إلى الله ، ولولا أني أخرجتُ منك . . ما خرجت » .

أمّا المالكية : فيقولون بتفضيل المدينة وأنها أفضل من مكة .

ثالثاً : أما قول المالكية : إن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا متوافرين في المدينة ما لا يشبهه توافرهم في أي مصر آخر ، وأنه مات فيها عشرة آلاف من الصحابة ، وفيها أكابر أبناء الصحابة ، وفيها الفقهاء السبعة . . فقد نازعهم غيرهم : بأن الصحابة كانوا بين مقيم بالمدينة ومقيم بمكة ، ونازل بينهما ، وظاهر عنهما إلى الأمصار البعيدة ، واستقرت الشريعة على الكتاب والسنة الشائعة ، والقياس المنتزع منهما .

ويرىٰ شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أنّ الأمور التي تعم بها البلوىٰ يجب

أن يُرجع فيها إلىٰ إجماع أهل المدينة ، والأمور التي تعم بها البلوىٰ هي : الأمور الظاهرة التي لا تخفىٰ علىٰ أحد ، ويحتاج إليها كل الناس ، مثل صاع أهل المدينة ، ومد أهل المدينة ، والأذان .

وبعض العلماء يرىٰ أنّ اتفاق أهل المدينة يعتبر إجماعاً فيما هو من باب الوقف ، أي : من الأمور التي لا يمكن أن تقال بالرأي .

والصحيح : أنّ اتفاق أهل المدينة ليس إجماعاً وإن كان مرجّحاً ، وردّ الشافعي علىٰ مالك رداً طويلاً في اعتبار عمل أهل المدينة واتفاقهم إجماعاً ، وتابعه ابن حزم رحمه الله في ذلك ، وشنع على المالكية وعلىٰ مالك في دعواه إجماعَ أهل المدينة في ثمان وأربعين مسألة في موطئه وناقش ذلك .

المسألة العاشرة : هل اتفاق الخلفاء الراشدين يعتبر إجماعا ؟

مذهب الإمام أحمد وداوود الظاهري أنّه إجماع ، ولـٰكنّ الصحيح عن أحمد أنه حجة وليس إجماعاً ؛ لقول النبي صلى الله عليه وسلم : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي ، تمسّكوا بها ، وعضّوا عليها بالنواجذ » .

وإن كان الإمام أحمد خالف الخلفاء الأربعة في مسألة الوضوء من لحم الجزور ، فالخلفاء الأربعة ما كانوا يتوضؤون من لحم الجزور ، كما ذكر بعض العلماء ، ومع ذلك فقد ثبت عن الإمام أحمد وجوب الوضوء من لحم الجزور ؛ للحديث الوارد في ذلك ، وهو حديث جابر بن سمرة رضي الله عنه : أنّ رجلاً سأل النبي صلى الله عليه وسلم أتوضأ من لحوم الإبل ؟ قال صلى الله عليه وسلم : « نعم »(١) .

ومذهب الجمهور أن اتفاق الخلفاء الأربعة ليس بحجة ولا إجماع ؛ لأنّ الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يختلفون معهم أحياناً ، وما كانوا يرون في ذلك حرجاً ، فلو كان اتفاق الخلفاء الأربعة إجماعاً أو حجة . . لما ساغ للآخرين أن يختلفوا معهم .

---

(١) أخرجه مسلم (٣٦٠) .

المسألة الحادية عشرة : هل يُعتد بإجماع أهل البيت ؟

الشيعة لا يقولون بالإجماع ، ومع ذلك يقولون : إنّ إجماع أهل البيت الطاهر حجة ، واستدلوا بقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾ .

وجمهور العلماء يرون أنّ إجماع أهل البيت ليس حجة ، وأجابوا عن أدلّة الشيعة بما يأتي :

أوّلاً : أنّ هٰذه الآية واردة في أمّهات المؤمنين .

ثانياً : أنّ الرجس في الآية هو الكفر والنفاق .

ثالثاً : أنّ الخطأ يجوز علىٰ أهل البيت كما يجوز علىٰ غيرهم ، فلا يعتبر إجماعهم حجة ، ولا يعتبر إجماعاً معصوماً ، فالعصمة لا تجب إلاّ للنبي صلى الله عليه وسلم .

أشار في « مراقي السعود » إلىٰ هٰذه المسائل بقوله :

وأَوْجِبَنْ حُجيَّةً للمَدَنِي ... فِيمَا عَلَى التَّوْقيفِ أمْرُهُ بُني
وقِيلَ مُطْلَقاً ومَا قَدْ أَجْمعا ... عَلَيْهِ أَهْلُ البَيْتِ مِما مُنِعا

وكان قبل هٰذه الأبيات قد منع حجية إجماع أهل الكوفة والخلفاء الراشدين بقوله :

ومَا إلى الكُوفَةِ مِنْهُ يَنْتَمي ... والْخُلَفَاءِ الرَّاشِدينَ فاعْلَمِ

المسألة الثانية عشرة : إذا اتفق الصحابة علىٰ قولين ، فهل يجوز إحداث قول ثالث ؟

قال بعض العلماء : يجوز إحداث قول ثالث ، لأنّ إجماعهم علىٰ قولين يدل علىٰ تسويغ الخلاف ؛ أي : كأنّهم أجمعوا على الخلاف في المسألة ، فتجوز مخالفتهم .

وقال بعض العلماء : إجماعهم علىٰ قولين لا يدل علىٰ تسويغ الخلاف ،

فاتفاقهم علىٰ قولين ليس إجماعاً على الخلاف ؛ لأنّ كل طائفة تعتبر الصواب معها ، وتعتبر قول غيرها خطأ ، لـٰكن القائل به مجتهد مأجور لا يُضلّل ، فالمقلّد يجوز له أن يتّبع أي الطائفتين شاء ، إلاّ أنه لا يجوز إحداث قول ثالث .

مثال ذلك : أن أبا بكر رضي الله عنه حجب الإخوة بالجد ، وزيد بن ثابت وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما أشركوا الإخوة مع الجد ، فهل يجوز إحداث قول ثالث ونقول : إنّ الإخوة يحجبون الجد ؟ وهـٰذا ما ذكره ابن حزم رحمه الله ، والحقيقة أنّما ذكره ابن حزم يعتبر خارقاً ورافعاً للإجماع ؛ لأنّ إسقاط الجد لم يقل به أحد من الصحابة .

وكذلك من يقول : إنّ الأب يُقتل مطلقاً إذا قتل ولده ، فهـٰذا قول رافع وخارق للإجماع ؛ لأنّ مالكاً رحمه الله قال : لا يُقتل الوالد بولده إلاّ إذا ذبحه . . فإنه يُقتل به ، والجمهور يرىٰ أنّ الوالد لو قتل ولده بأي صفة . . فإنه لا يُقتل ، فلو أحدث شخص قولاً ثالثاً وقال : الأب يُقتل بولده مطلقاً . . لكان قوله رافعاً وخارقاً للإجماع ، وهو قول عثمان كما ذكره الصنعاني في « سبل السلام » .

أمّا إذا كان القول الثالث تفصيلاً . . فإنه لا يُعتبر خارقاً للإجماع .

مثال ذلك : متروك التسمية اختلف العلماء فيه : فبعضهم قال : مباح مطلقاً ، وقال بعضهم : حرام مطلقاً ، وفصّل البعض فقال : إن تركها عمداً . . فلا يجوز ، وإن تركها سهواً . . جاز . فهـٰذا التفصيل لا يعتبر رافعاً للإجماع ؛ لأنه في كل حالة مع أحد القولين ، ففي حالة السهو يكون مع القائل بإباحته مطلقاً ، وفي حالة العمد يكون مع من قال بمنعه مطلقاً ، فالقول المفصّل لا بأس به ، والقول الخارق للإجماع لا يُعتد به .

إلاّ أنّ مسألة التفصيل أو القول المفصّل قد يكون خارقاً للإجماع إذا نشأ عن التفصيل جمع لما فرّقوا ، أو تفريق لما جمعوا ، بناء علىٰ علة أو وصف ، فمن قبيل القول الخارق للإجماع : أن يُجمع المجمعون على التفريق بين المسألتين ، أو على الجمع بين المسألتين .

مثال ذلك : أن الصحابة رضوان الله عليهم اختلفوا في ذوي الأرحام علىٰ قولين :

القول الأوّل : العمّة والخالة ترثان ؛ لأنهما من ذوي الأرحام .

القول الثاني : العمّة والخالة لا ترثان ؛ لأنهما من ذوي الأرحام .

فلا يجوز التفريق بين العمّة والخالة ، فنقول : نعطي واحدة ونحرم الأخرى ؛ لأنّ العلّة التي اعتمدها الصحابة رضوان الله عليهم ـ سواء الذين أعطوهما أو حرموهما الميراث ـ هي علّة واحدة ، وهي أنهما من ذوي الأرحام ، فهٰذا من باب التفريق بين ما جمعوه ، وهو إحداث قول ثالث خارق للإجماع ، فلا يصح .

هنا مسألتان : الأولى : الزكاة في مال الصبي والحلي المباح :

فالجمهور قالوا : لا زكاة في الحلي ، أمّا الصبي : ففي ماله الزكاة . وأبو حنيفة رحمه الله قال : في الحلي زكاة ، أمّا الصبي : فلا تجب الزكاة في ماله . فهنا لو قال قائل : الصبي في ماله الزكاة والحلي فيه الزكاة ، هل يكون قوله هٰذا من جمع المتفرّق ، ومن تفريق المجتمع ؟ الظاهر أنه ليس من ذلك ؛ لأنه من مركب الأصل ، الذي سيذكر في باب القياس .

المسألة الثانية : قال الطوفي رحمه الله في شرحه علىٰ مختصر الروضة : لو قال قائل : إنّ النية تجب في الوضوء ، ولا تجب في التيمّم . . فإنّ قوله هٰذا لا يكون خارقاً للإجماع .

وهٰذا ليس صحيحاً ؛ لأنّ الجمهور يقول : إنّ النية تجب في الوضوء والتيمم ، وأبو حنيفة رحمه الله قال : لا تجب النية في الوضوء ، وتجب النية في التيمم ، ومعنىٰ ذلك : أنّ وجوب النية في التيمم أمر مجمع عليه ، فمن قال بعدم وجوب النية في التيمم . . يكون قوله خارقاً للإجماع .

والراجح أنّ إحداث قول ثالث غير مفصل بالمعنى الذي ذكرناه يعتبر رافعاً للإجماع ، ولذلك يقول في « مراقي السعود » :

وخَـرْقَـهُ فـامْنَـعْ لِقَـوْلٍ زَائِـدِ إِذْ لَـمْ يَكُـنْ ذَاكَ سِـوىٰ مُعَـانِـدِ
وقِيـلَ إِنْ خَـرَقَ والتَّفْصِيـلُ إِحْـداثُـهُ مَنَعَـهُ الـدَّليـلُ

المسألة الثالثة عشرة : إذا اتفق الجمهور علىٰ أقوال ، فهل يجوز إحداث قول آخر ؟

اختلف العلماء : هل هٰذه المسألة مثل إحداث ثالث القولين ؟ فتكون فيها الأقوال الثلاثة السابقة :

القول الأول : أنه لا يجوز ، والقول الثاني : أنه يجوز ، والقول الثالث : يجوز إذا كان قولاً مفصّلاً .

والظاهر أنه إذا كان له وزن فإنه لا يعتبر خارقاً للإجماع .

ومثال هٰذه المسألة : متىٰ يكون المسافر مقيماً ، حتىٰ تجري عليه أحكام الإقامة ، فيقطع السفر ، ويرجع إلىٰ صومه ويتم صلاته ؟

اختلف العلماء في هٰذه المسألة علىٰ أحد عشر قولاً ذكرها ابن عبد البر في « الإستذكار » ومن هٰذه الأقوال :

إحدىٰ وعشرون صلاة وهي مذهب داوود ، وهو قول الإمام أحمد رحمه الله .

وقال مالك أربعة أيام دون يوم الدخول ويوم الخروج ، وهو الصحيح من قولي الشافعي .

وهناك من قال خمسة عشر ، وهو مذهب أبي حنيفة .

أمّا قول بعضهم : إنه يظلّ محكوماً له بحكم المسافر ما دام خارج وطنه ، كحال الطلاب الذين يدرسون في الخارج . . فإنه لا تساعده النصوص والنقول التي نقلت عن الصحابة رضوان الله عليهم ، وقد لا يعتبر خارقاً للإجماع ، لٰكن لا يجوز العمل به ، قال ابن رشد : (وسبب الخلاف أنه أمر مسكوت عنه في الشرع ، والقياس على التحديد ضعيف عند الجميع ، ولذلك رام هٰؤلاء كلهم أن

يستدلوا لمذهبهم من الأحوال التي نقلت عنه عليه الصلاة والسلام أنه أقام فيها مقصراً ، وأنه جعل لها حكم المسافر)[1] .

المسألة الرابعة عشر : هل يجوز خطأ الأمّة ؟

أشار لهـٰذه المسألة في « مراقي السعود » بقوله :

وَفِـي انْقِسَـامِهَـا لِقِسْمَيْـنِ وكُـلْ   فِـي قَـوْلِـهِ مُخْـطِ تَـرَدّدٌ نُقِـلْ

وأشار في الشرح إلىٰ أن هـٰذه المسألة لا تخلو من ثلاث حالات :

الحالة الأولى : اتفاقهم على الخطأ في المسألة الواحدة من الوجه الواحد ، فهـٰذا لا يجوز إجماعاً .

الحالة الثانية : اتفاقهم على الخطأ في مسألتين متباينتين ، كخطأ بعضهم في مسألة من العبادات ، وخطأ البعض الآخر في مسألة من الجنايات ، أو المعاملات ، فهـٰذا يجوز إجماعاً .

الحالة الثالثة : المسألة الواحدة ذات الوجهين ، نحو : المانع من الميراث فإنه جنس واحد ، إلاّ أنه ينقسم إلىٰ نوعين مثلاً : قتل ورِقٌّ ، فهل يجوز أن يقول بعضهم : القاتل يرث والعبد لا يرث ، ويقول البعض الآخر : القاتل لا يرث والعبد يرث ، فيخطىء كل منهما فيما أصاب فيه الآخر .

فقيل : هـٰذا لا يمتنع ؛ لأنّ الأمّة لم تجتمع علىٰ خطأ في شيء معيّن واحد ، وقيل : يمتنع ؛ نظراً إلىٰ خطأ المجموع في الجملة ، والصحيح أنّ ذلك قد يقع ولا يضر .

المسألة الخامسة عشرة : ما هو الإجماع القطعي والإجماع الظني ؟

الإجماع القطعي : هو ما توفرت فيه شروط الإجماع كاملة ، بحيث أجمعت الأمة إجماعاً نطقياً في عصر من العصور ، ونُقل إجماعها مشافهة أو تواتراً .

---

(١) ابن رشد في « بداية المجتهد » (٣/ ٣٢٦) مع الهداية .

قال في « مراقي السعود » :

وقَــدِّمَنَّــهُ عَلــىٰ مَــا خَــالَفَــا إنْ كَــانَ بِــالقَطْــعِ يُــرىٰ مُتَّصِفــا
وهْــوَ المُشــاهَــدُ أو المَنْقُــولُ بِعَــدَدِ التَّــواتُــرِ المَقــولُ

الإجماع الظني : هو ما فقد شرطاً من شروط الإجماع ، علىٰ خلاف بين العلماء في تسمية بعض صوره إجماعاً ، والإجماع الظني أضعف من الإجماع القطعي ، فعند التعارض يُقدّم الإجماع القطعي .

المسألة السادسة عشرة : ما هو الإجماع النطقي والإجماع السكوتي ؟

الإجماع النطقي : هو أن ينطق المجمعون بالمسألة التي نقلت عنهم .

والإجماع السكوتي : هو أن ينطق البعض ويسكت البعض ، واختلف العلماء في الإجماع السكوتي علىٰ ثلاثة أقوال :

القول الأول : أنه إجماع ، وهو مذهب الإمام أحمد وبعض الشافعية .

القول الثاني : ليس إجماعاً ولا حجة ، وهو مذهب الشافعي في الجديد ؛ لأنه يرىٰ ألاَّ يُنسب لساكت قول .

وحجة من قال بهٰذا القول : أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه دعا امرأة ففزعت ، فسقط جنينها ، فسأل عمر الصحابة رضوان الله عليهم هل عليه دية في هٰذا الجنين ؟ فقالوا : لا شيء عليك يا أمير المؤمنين ، أنت خليفة ، ولم ترد إلاَّ خيراً ، وكان علي رضي الله عنه ساكتاً ، فسأله عمر رضي الله عنه فقال له : ماذا يا أبا الحسن في هٰذه المسألة ؟ فقال علي رضي الله عنه : عليك الدية لأنّك أفزعت المرأة .

القول الثالث : أنّ الإجماع حجة بالشروط التالية :

١ ـ أن يبلغ الخبر المجمعين الآخرين .

٢ ـ ألاَّ يُظهروا السخط .

٣ ـ ألاَّ يكون القائل صاحب سلطان ، لأنّ الساكت قد يسكت خوفاً .

٤ ـ أن يُتاح للساكت فرصة وزمن يتكلّم فيه .

والصحيح أنه حجة ، لٰكنه لا يصل إلىٰ درجة الإجماع القطعي .

قال في « مراقي السعود » :

وجَعْلُ مَنْ سَكَتَ مِثْلَ مَنْ أَقَرْ فيهِ خِلافٌ بَيْنَهُمْ قَدِ اشْتَهَرْ
فالاحْتِجَاجُ بالسُّكُوتِيِّ نَمى تَفْرِيعُه عَليه مَنْ تَقَدَّما
وهْوَ بفَقْدِ السُّخْطِ والضِّدِّ حَري مَعَ مُضِيِّ مُهْلَةٍ للنَّظَرِ

المسألة السابعة عشرة : لو لم يكن في العصر إلاّ مجتهد واحد هل يُعتد به أم لا؟

قال بعض العلماء : يصح الإجماع به ، ويعتبر قوله ، ويجب اتباعه .

وقال آخرون : لا يصح الإجماع به .

قال القرافي : إذا لم يكن في عصر إلاّ مجتهد واحد ـ والعياذ بالله ـ فإنه يعتبر قوله ، وهو الراجح عند الأصوليين .

المسألة الثامنة عشرة : هل اتفاق الأكثر يعتبر إجماعاً ؟

قال بعض العلماء : إنه يعتبر إجماعاً ، لٰكن من الإجماعات الظنية ، والراجح أنّ رأي الأكثر يعتبر حجة ، ولا يعتبر إجماعاً .

المسألة التاسعة عشرة : هل يمكن لمن يتمسّك بالحد الأدنىٰ وهو الأقل أن يدّعي أنّه متمسّك بالإجماع ؟

لا يمكن أن يدّعي أنه متمسّك بالإجماع ؛ لأنّ من يرىٰ أكثر من ذلك فإنه لا يوافق علىٰ هٰذا الحد الأدنى .

مثال ذلك :

مقدار دية الذمّي : فقد اختلف العلماء فيها : فبعضهم قال : هي كديَّة المسلم ، وقال آخرون : هي نصف ديَّة المسلم ، وقال آخرون : هي ثلث دية المسلم . فمن يتمسّك بالثلث هل يمكن أن يدّعي أنه متمسّك بالإجماع ؟

نقول : الجواب علىٰ ذلك : لا ؛ لأنّ من يقول بالنصف ومن يقول بالدية الكاملة لا يقرّ من يقول بالثلث .

وكذلك من يقول بوجوب مسح شعرات في الرأس ، هل يمكن أن يقول إنه متمسّك بالإجماع ؟

اختلف العلماء في مسح الرأس ؛ فمالك يرىٰ مسح جميع الرأس ، وهناك من قال بالثلثين ، وهناك من قال : بالربع ، وهناك من قال : إنه يمسح شعرات ، وهـٰذا القول يُنسب إلى الشافعية ، فمن قال بمسح الشعرات لا يمكن أن يقول : إنه متمسّك بالإجماع ؛ لأنّ من يرىٰ أكثر من ذلك يقول ببطلان الوضوء فيما لو مسح الشعرات فقط ، فلا يمكن أن يُقال إنه متمسّك بالإجماع .

المسألة العشرون : إذا قال عالم من العلماء في مسألة : لم أقف فيها علىٰ خلاف أو لا نعلم فيها خلافاً ، هل يُعتبر هـٰذا النفي إجماعاً ؟

قال بعض العلماء : إنّ هـٰذا النفي يعتبر إجماعاً ، ولـٰكن محل ذلك من العالم البصير المطّلع علىٰ أقوال العلماء ، العارف بمواقع الإجماع ومواقع الاختلاف ، بحيث لو نفىٰ شيئاً فإنه ينفيه عن علم وبصيرة .

وقال بعضهم الآخر : لا يعتبر إجماعاً بحال من الأحوال ؛ لأنه لا يعدو أن يكون نفياً ، وهـٰذا النفي ليس كافياً لإعطائه صفة الإجماع .

وخلاصة الأمر أن يقول : بحثتُ فلم أجد خلافاً ، ويكون هـٰذا من باب استصحاب النفي ، والاستصحاب معتد به .

المسألة الحادية والعشرون : قد يستند الإجماع إلىٰ قياس ، والظاهرية ينكرون القياس ، فلو استند الإجماع إلىٰ قياس كيف نعتبر الظاهرية من المجمعين ؟

الظاهرية ينكرون القياس ، لـٰكنهم يقولون به بشكل آخر ، وهو تنبيه الخطاب ، فهم يقولون مع الجمهور بأن القاضي لا يقضي إذا كان جائعاً أو عطشان ، والمعلوم أنّ الذي ورد في النص هو قوله صلى الله عليه وسلم : « لا يقضي القاضي وهو غضبان » .

فنحن نقول هـٰذا من تنقيح المناط ، والظاهرية ينكرون تنقيح المناط والقياس ، ويقولون هـٰذا من تنبيه الخطاب ؛ أي : أنّ النص نبّه علىٰ هـٰذا بذكر الغضبان .

المسألة الثانية والعشرون : هل يكفر منكر الإجماع ؟

لا يكفر منكر حجية الإجماع ؛ كالنّظّام ومن يقول بقوله ، وإنما يكفر من ينكر المجمع عليه المعلوم من الدين ضرورة .

قال في « مراقي السعود » :

ولا يُكَفَّرُ الَّذي قَدِ اتَّبَعْ ... إنْكَارَ الاجْمَاعِ وبِئْسَ مَا ابْتَدَعْ
والكافِرُ الجَاحِدُ ما قَدْ أُجْمِعا ... عَلَيْهِ مِمّا عِلْمُهُ قَدْ وقَعا
مِنَ الضَّرُورِيِّ مِنَ الدِّينِيِّ ... ومِثْلُهُ المَشْهُورُ فِي القَوِيِّ
إنْ كانَ مَنْصُوصاً وفي الغَيْرِ اخْتَلَفْ ... إنْ قَدُمَ العَهْدُ بالاسْلامِ السَّلَفْ

قال الزرقاني : (وقوله : وهو ما بلغ عدد قائله عدد التواتر ؛ أي : وكان معلوماً بالضرورة عند الناس بأن اشترك في معرفته الخاص والعام ، وإن لم يعلم المنكر تواتره ، بل وإن لم يعلمه أصلاً . قال الهيتمي على الأربعين : والذي يوجب التكذيب ؛ أي : المقتضي للكفر هو إنكار ما علم من دين محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة ، بأن يعلمه بالبديهة حتى العامة ؛ كالوحدانية ، والنبوة ، والبعث ، والجزاء ، ووجوب نحو الصلاة ، وحرمة الخمر ، ووطء الحائض ، وحل نحو البيع ، والنكاح ، وندب نحو الرواتب ، ـ إلىٰ أن قال : ـ وقد يكون الشيء متواتراً معلوماً بالضرورة عند قوم ؛ أي : كتواتر وجوب الصلاة علىٰ كل مكلف ، دون غيرهم ؛ أي : كمن نشأ بشاهق جبل لم يخالط أحداً ، فيكفر به من تواتر عنده دون غيره .

أما المجمع عليه غير المعلوم بالضرورة ، كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب . . فلا كفر بإنكاره عندنا ، وكفَّره الحنفية إن علم بثبوته قطعاً ، أو ذكر له أهل العلم أنه قطعي ، فاستمر علىٰ جهله عناداً ؛ لوجود التكذيب حينئذ)[1] .

* * *

---

(١) الزرقاني علىٰ « المختصر » (٥/٦٧) .

باب القياس

ويشتمل علىٰ مقدمة في تعريفه لغة واصطلاحاً ، ثم سبعة فصول عن حجيته ، وعن أركانه ، وعن شروط كل ركن ، وعن مسالك العلة ، وعن أنواع القياس ، وعن القوادح .

قال الزركشي : (والنظر فيه أوسع من غيره من أبواب الأصول ؛ فلهـٰذا خصّوه بمزيد اعتناءٍ ، وقد قال إمام الحرمين مبيِّناً لشرفه : القياس مناط الاجتهاد ، وأصل الرأي ، ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة ، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع مع انتفاء الغاية والنهاية ، فإنَّ نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة ، ومواضع الإجماع معدودة مأثورة ، فما يُنقل منها تواتراً فهو المستند إلى القطع ، وهو معوزٌ قليل ، وما ينقله الآحاد من علماء الأعصار ينزل منزلة أخبار الآحاد ، وهي على الجملة متناهية ، ونحن نعلم قطعاً أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها .

والرأي المبتوت المقطوع به عندنا أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى ، متلقىٰ من قاعدة الشرع ، والأصل الذي يسترسل علىٰ جميع الوقائع القياس ، وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال ، فهو إذاً أحق الأصول باعتناء الطالب)[1] .

وهو أهم أبواب أصول الفقه على الإطلاق ؛ لأنّه الباب الذي يكون علىٰ أساسه الاجتهاد والاستنباط ، ولأنّ القياس ضرورة للشريعة ، فالشريعة كاملة ، وهـٰذا الكمال يتجلّىٰ في القياس ، بمعنى : أنّ الله ضرب الأمثال ، وهـٰذا

---

(١) الزركشي في « البحر المحيط » (٤/ ٣) .

الضرب للأمثال ؛ يعني : أنّ الشريعة معقولة المعنى ، وأنّ مثيل الحرام حرامٌ ، ومثيل الحلال حلالٌ .

القياس لغة : المساواة ، والتقدير ، والاختبار . تقول : فلان لا يقاس بفلان ؛ أي : لا يساويه . وتقول : قستُ الثوب بذراعي ؛ أي : قدّرتُه به . وتقول العرب : قستُ الجراحة ، إذا اختبرتها ، ومنه قول الشاعر :

إِذا قاسَها الآسِي النِّطاسِيُّ أَدْبَرَتْ ... غَثِيثَتُهَا وازدادَ وَهْياً هُزُومُها

القياس اصطلاحاً : له تعريفات كثيرة منها :

حمل فرع علىٰ أصل في حكم لجامع بينهما وهو العلّة .

حمل فرع علىٰ أصل في حكم لاشتراكهما في العلّة .

إلحاق فرع بأصل في حكم لمساواته له في العلّة .

حمل معلوم علىٰ معلوم في حكم لمساواته له في العلّة .

حكمك في الفرع بمثل ما حكمت به في الأصل للعلّة التي اقتضت ذلك في الأصل .

وقد عرّف الغزالي القياس ، وتبعه ابن قدامة في « الروضة » حيث قال : (القياس : هو حمل معلوم علىٰ معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما) .

لٰكن يؤخذ علىٰ هٰذا التعريف أنّ الحكم ثابت في الأصل وليس مُثبتاً فيه ، أما الفرع فهو مثبت فيه من قِبَلِ المجتهد ، وكذلك النفي في الأصل قائم ، والمجتهد هو الذي يثبت النفي في الفرع .

وأشار إلىٰ ذلك في « مراقي السعود » بقوله معرِّفاً القياس اصطلاحاً :

بِحَمْلِ مَعْلُومٍ عَلَىٰ ما قَدْ عُلِمْ ... لِلاسْتِوا في عِلَّةِ الحُكْمِ وُسِمْ

وهٰذه التعريفات كلها تدور حول أربعة عناصر هي أركان القياس ، وهٰذه الأركان هي :

الأصل ، الفرع ، الحكم ، العلّة الجامعة .

وهنا مسألة : **هل يكفي مجرَّد اشتراك الأصل والفرع في العلّة ، أم لا بدّ من المساواة بينهما في العلّة ؟**

قال بعض العلماء : يكفي مجرَّد الاشتراك ، لـٰكن القول الصحيح : أنه لا بد من مساواةٍ كاملةٍ بين الأصل والفرع حتىٰ نقيس ، ولا يكفي مجرّد الاشتراك ، فمثلاً : قد يكون الشيء مطعوماً نادراً أو بصورة غير اعتيادية ، كالدواء ، فهو يشترك في الطعمية مع المطعوم دائماً كالبر ، لـٰكنه لا يساويه في الطعمية ، فلا يصح أن يقاس عليه .

ولذلك نؤثر كلمة (المساواة) على الألفاظ الأخرى التي وردت في التعاريف ، ككلمة (جامع) ، وكلمة (اشتراك) .

ولا يمكن أن نعتبر القائس من أركان القياس ، فهو خارج عن الماهية ، لـٰكنه ضرورة للقياس ؛ لأنّه هو الذي يقيس ، وهو المجتهد ، ويسمّى الحامل ؛ لأنّه يحمل الفروع على الأصول ، وهو الذي يستنبط العلّة ، وهو الذي يتصرّف في الأدلّة .

ويقول بعض العلماء : إذا أردت أن يشمل التعريف القياس الفاسد . . فقل : القياس : هو حمل معلوم علىٰ معلوم في حكم لمساواته له في العلّة عند القائس . فإضافة (عند القائس) ضرورة ليشمل التعريف القياس الفاسد ، والصحيح كذلك ، ومعنىٰ ذلك : أنّ المساواة قد لا تكون موجودة في الخارج ، ولـٰكنّها توجد في ذهن القائس ، كما قال في « مراقي السعود » :

وإنْ تُـرِدْ شُمُـولَـهُ لِمـا فَسَـدْ فَزِدْ لَـدى الحَامِلِ والـزَّيْـدُ أَسَـدْ

ما هي ضرورة القياس ؟

هناك أمور لم يرد فيها نص عن الشارع ، فكيف نتعامل معها ؟

فالربويات ـ مثلاً ـ قال فيها صلى الله عليه وسلم : « البر بالبر ، والشعير بالشعير ، والملح بالملح ، والتمر بالتمر » ، فهـٰذه ربويات مطعومات ، لـٰكن

هناك ربويات النقود : « الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة » ، فهٰذه المذكورات لا يجوز بيعها بمثلها تفاضلاً ، ولا يجوز بيعها في جنسها نسيئة ، لٰكن المطعومات لم يُذكر منها الذرة والأرز في الحديث ، فما هي أحكامها ؟ هل هي ربوية ، أو غير ربوية ؟ وما هي العلّة فيها ؟

هنا يأتي القياس : فالجمهور قالوا : الذرة والأرز ربويات قياساً على البر ؛ لأنّ هٰذه المطعومات فيها علّة لا بد أن نبحث عنها حتىٰ نقيس .

أمّا الظاهرية : فقالوا : إن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر لنا هٰذه الأشياء فقط ، وما سواها يبقىٰ على استصحاب النفي ؛ أي : عدم التكليف .

فالذرة والأرز فرع ، والبر أصل ، فالأصل : هو ما نص عليه الشارع .

والفرع : هو ما لم ينص عليه الشارع .

والحُكم : هو حكم الأصل الذي يراد إلحاق الفرع به ، وهو التحريم مثلاً .

والعلّة : هي الطعمية عند الشافعي ، والاقتيات والادّخار عند مالك ، والكيل عند أبي حنيفة .

وكذلك في الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، فماذا عن النقود الورقية أو الفلوس النحاسية؟ فهل حكمها حكم الذهب والفضة لا يجوز بيعها في مثلها تفاضلاً ، ولا بيعها في جنسها نسيئة ، أو لا ؟

هٰذا الإشكال لا يزال قائماً إلىٰ يومنا هٰذا .

وهل في الذرة زكاة ؟ علىٰ قول الظاهرية ليس فيها زكاة ؛ لأنها ليست من الأموال الزكوية المنصوص عليها ، وعلىٰ قول الجمهور فيها الزكاة ، وكذلك الأرز .

ولهٰذا فكثير من أحكام الشريعة ترجع إلى القياس ، والمصالح المرسلة ، والاستحسان ، وسد الذرائع .

هل القياس حجّة ؟ وهل هو مشروع ومتعبد به ؟

بعض العلماء يُعَنْون هـٰذه المسألة بقولهم : مسألة (إثبات القياس علىٰ منكريه) .

في هـٰذه المسألة افترقت الأمّة إلىٰ فريقين :

فريق لا يحتج بالقياس ، وهم الظاهرية ، وقالوا : إنّ الأحكام المتلقاة عن النبي صلى الله عليه وسلم تـُتلقىٰ من إحدىٰ ثلاث طرق : قول النبي صلى الله عليه وسلم ، أو فعله ، أو تقريره .

أمّا الجمهور : فقالوا : هناك وسيلة أخرىٰ يُتلقىٰ منها الحكم ، وهي القياس ، علىٰ تفاوت بينهم في الأخذ بالقياس ، واحتجوا علىٰ ذلك بحجج عقلية ونقلية .

فما هي الأدلّة النقلية والعقلية التي استدلّ بها الظاهرية علىٰ نفي القياس ؟

أوّلاً : استدلّوا بآيات من القرآن الكريم ، منها قول الله تعالى : ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾ والقياس زيادة على النص ، والزيادة في الكامل نقص ، فعندما نقيس . . فمعنىٰ ذلك أنّنا نزيد في الشرع .

وقول الله تعالى : ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴾ فهـٰذا القياس هل هو إذن من الله ، أم افتراء عليه ؟ فالله ذكر قسمين لا ثالث لهما : إمّا إذن منه ، أو افتراء عليه ، وهـٰذا القياس ليس وحياً منزّلاً ، وبالتالي لم يبق إلاّ أن يكون افتراءً .

وقالوا : هـٰذا القياس قول في دين الله بالرأي ، والله تعالىٰ يقول : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾ ، ويقول تعالى : ﴿ وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ﴾ إلىٰ غير ذلك من الآيات التي احتجوا بها .

ثانياً : استدلّوا بمجموعة أحاديث من السنّة النبوية ، منها : قوله صلى الله عليه وسلم : « إنّ هـٰذه الأمّة تعمل برهة من الزمان بالكتاب ، وبرهة من الزمان بالسنّة ، ثمّ تعمل بالقياس ، فإذا فعلوا ذلك . . فقد ضلّوا » .

وهـٰذا الحديث ذكره أبو عمر بن عبد البر ، وذكره ابن حزم أيضاً ، حيث اعتبر أنّ إعمال الرأي في الشريعة هو من باب التشهّي والهوى ، ومن باب إدخال شيء في الشرع ليس فيه .

ثالثاً : استدلوا بمجموعة نصوص وردت عن الصحابة رضوان الله عليهم في ذمّ القياس ، منها : قول علي رضي الله عنه : (لو أنّ هـٰذا الدين يؤخذ قياساً . . لكان مسح باطن الخف أولىٰ من مسح ظاهرها) . وقول عمر رضي الله عنه : (إنّهم لم يحفظوا السنن فقاسوا) . وقوله : (أعيتهم السنّة فقاسوا) .

رابعاً : إنّ الشريعة تفرّق بين المتماثلات ، وتجمع بين المتناقضات والمتباينات ، وبالتالي كيف يصح القياس ؟! فحينئذ يكون القياس باطلاً غير صحيح ، إذ فرّقت الشريعة بين المتماثلات ؛ فقد فرّقت بين البول والمني ، فأوجبت الغُسل من المني ولم توجبه من البول ولا من الغائط ، وفرّقت بين بول الجارية والذكر في النضح ، وجمعت بين المتناقضات والمتباينات ؛ فقد جمعت بين الوضوء والتيمّم ، فالوضوء للنظافة والتطهير ، كيف يقوم مقامه التيمّم الذي لا يفيد العضو إلاّ غباراً ، فما دام الأمر هـٰكذا في الشريعة . . فيستحيل القياس فيها ، بل نقتصر على النص فقط .

أمّا الجمهور : فقد استدلّوا بحجج نقلية وعقلية أيضاً ، وقاموا بالإجابة علىٰ أدلّة الظاهرية فقالوا :

أوّلاً : ما ورد في ذمّ القياس إنّما المقصود منه هو القياس الذي لم يكن مبنياً علىٰ أُسس سليمة ، فالحديث الذي ينعىٰ على الناس أخذهم بالقياس إنّما المقصود منه القياس الفاسد ، كقياس إبليس ﴿ قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴾ ، فهو قد كفر بسبب القياس ، ولذلك قال في « مراقي السعود » :

وما رُوي مِنْ ذَمِّهِ فَقَدْ عُني ... بِهِ الَّذي عَلى الفَسادِ قَدْ بُني

ثانياً : أنّ كمال الدين يقتضي القياس ؛ لأنّ كثيراً من الأحداث والوقائع لا يوجد فيها نص من الشارع ، وإلا فما حكم من أطلق الحرام علىٰ زوجته ، وما هي مقادير أروش الجنايات ، والمتلفات ومقادير النفقات .

فهٰذه المسائل إمّا أن نعطّلها ، وإمّا أن نبحث عن حكم لها بالقياس ، والقياس ليس خارجاً عن الدين حتىٰ نقول إنّه زيادة في الدين ، بل إنّ الدين اقتضى القياس ، والله سبحانه وتعالى ابتلىٰ عباده بالاجتهاد ؛ ليعلم من يصيب ومن يخطىء ، وهو في النهاية يغفر للجميع ، للحديث : « إذا اجتهد الحاكم فأصاب . . فله أجران ، وإذا اجتهد فأخطأ . . فله أجر » . وهٰذا يدل علىٰ أنّ الاجتهاد مطلوب ولو أخطأ .

ثالثاً : أنّ النصوص متناهية ، بينما الوقائع لا تنتهي ، فهٰذه الوقائع التي لا تنتهي لا يمكن أن تقف لها النصوص المتناهية إلاّ بالقياس ؛ لأنّ النصوص تُثبت أصولاً ، وهٰذه الأصول كافية وكاملة ومستوفية لمقاصدها ، لٰكنها لا تثبت حكماً في كل فرع ، وعن طريق القياس يمكن أن نثبت حكماً على الفروع ، فالله سبحانه وتعالىٰ نزّل الذكر للعقول ﴿ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ ، والعقل هو الذي من شأنه أن يصل إلىٰ علل الأحكام الشرعية .

رابعاً : قال الله تعالى : ﴿ فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ ﴾ ، والاعتبار : هو أخذ العبرة ، والعِبرة : هي العبور من شيء إلىٰ شيء آخر ، وهٰذا هو القياس ، كما يقول ثعلب من أهل اللغة ، حيث قال : إنّ الاعتبار هو القياس ، وقال الظاهرية ردّا منهم علىٰ هٰذا الدليل : إنّ الاعتبار هو التدبّر والتفكّر والموعظة ، وليس معناه القياس .

خامساً : وجدنا في كثير من آيات القرآن الكريم ما يدل على القياس ، وقد وردت صور القياس في القرآن الكريم ، فالله سبحانه وتعالىٰ ضرب لنا الأمثلة ، قال تعالى : ﴿ وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ ﴾ .

ومن هٰذه الأمثال :

قوله تعالى : ﴿ أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ * وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ .

فهٰؤلاء المشركون حسبوا وظنّوا أنّهم متساوون مع المؤمنين في الحياة والممات ، والله تعالىٰ يردّ عليهم قياسهم هٰذا بأنّه خلق السَّمَـاوَاتِ والأرض بالحق ، وما دام الكون مخلوقاً بالحق . . فيستحيل أن يستوي المؤمن الصادق مع الكافر ، فلو استوىٰ معه في الحياة ، أو كان دونه . . فإنّه لا يساويه أبداً في الحياة الأخرى ، فمساواته لـه في الحياة الأخرىٰ عبارة عن خلل في ميزان العدالة ، وميزان الحق الذي خلق الله به الكون .

قال تعالى : ﴿ وَٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَـٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَـٰهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ كَذَٰلِكَ ٱلنُّشُورُ ﴾ ، فهٰذا قياس ؛ أي : أنّ الذي يحيي الأرض وهي ميتة قادر علىٰ نشر الأجساد بعد موتها .

كما قاس الله سبحانه وتعالى النشأة الأخيرة على النشأة الأولى ، وقاسها علىٰ إحياء الأرض بعد موتها ، كما قال تعالى : ﴿ فَسُبْحَـٰنَ ٱللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ * وَلَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ * يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَيُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ وَكَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَـٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ * ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ * أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَـٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّـٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴾ .

سادساً : حديث معاذ رضي الله عنه لمّا بعثه النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن وقال لـه : « كيف تصنع إن عرض لك قضاء ؟ » فقال معاذ : أقضي بما في كتاب الله ، قال : « فإن لم يكن في كتاب الله ؟ » ، قال : فبسنّة رسول الله ، قال : « فإن لم يكن في سنّة رسول الله ؟ » قال معاذ : أجتهد رأيي ولا آلو ؛

أي : لا أقصّر ، فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده علىٰ صدره وقال : « الحمد لله الذي وفّق رسولَ رسولِ الله لما يرضي رسول الله » .

فلم يقل له النبي صلى الله عليه وسلم : لا تجتهد ولا تقس[1] . رواه أبو داوود والترمذي وأحمد والطيالسي وفيه مقال .

أما الظاهرية : فقد طعنوا في هـٰذا الحديث ، حيث يقول ابن حزم : إنّه باطل لا أصل لـه ، إذ قد رواه الحارث بن عمرو ، وابن أخي المغيرة عن ناس من أهل حمص مجهولين ، فهي رواية مجهول عن مجاهيل ، والاستدلال به ضلال .

ولـٰكن بعض العلماء خرّجوه من طريق أخرىٰ موصولة إلىٰ معاذ ، كما أنّ علماء المسلمين تلقوا هـٰذا الحديث خلفاً عن سلف ، وتلقي العلماء للحديث بالقبول يكفيه عن الإسناد ؛ لأنّ هـٰذه الأمّة إذا عمل علماؤها في أقطار الدنيا بحديث . . دلّ علىٰ أنّ له أصلاً ، واكتُفي بذلك عن الإسناد كما يقول البعض .

سابعاً : كان النبي صلى الله عليه وسلم يضرب الأمثلة ، ويقايس بين الأشياء ، فكان صلى الله عليه وسلم يستعمل القياس في كلامه ، ومن أمثلة ذلك :

أنه جاء رجل من بني فزارة إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : إنّ امرأتي ولدت غلاماً أسود ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « هل لك من إبل ؟ » قال : نعم ، قال : « فما ألوانها ؟ » قال : حُمر ، قال صلى الله عليه وسلم : « فهل فيها من أورق ؟ » قال : إنّ فيها لَوُرقاً ، قال صلى الله عليه وسلم : « فأنّىٰ أتاها ذلك ؟ » قال : عسىٰ أن يكون نزعه عِرق . قال صلى الله عليه وسلم : « وهـٰذا عسىٰ أن يكون نزعه عِرق »[2] .

---

(١) قال عنه ابن كثير في مقدمة التفسير : إسناده جيد ، وقد صححه الخطيب البغدادي في « الفقيه والمتفقه »، وتكلم عنه ابن حجر في « التلخيص » وصححه ابن تيمية ، وقد ذكره أبو الخطاب في « التمهيد » موصولاً من رواية عبادة بن أنس عن عبد الرحمـٰن بن غنم عن معاذ. « التمهيد » (٣/ ٣٨١) .

(٢) وهو حديث متفق عليه ، واللفظ لمسلم ، والأورق : هو الأبيض يميل إلى السواد ، كما قال الأصمعي .

فهٰذا قياس ، حيث قاس صلى الله عليه وسلم حالة الابن علىٰ حالة الإبل .

جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : يا رسول الله ؛ إنّ أمّي ماتت وعليها صوم شهر ، أفأقضيه عنها ؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « لو كان علىٰ أمك دين أكنت قاضيه عنها ؟ » قال : نعم ، قال : « فدين الله أحق أن يُقضى » ، وفي رواية جاءت امرأة إلىٰ رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : يا رسول الله ؛ إنّ أمّي ماتت وعليها صوم نذر ، أفأصوم عنها ؟ قال : « أرأيتِ لو كان علىٰ أمّك دين فقضيته ، أكان ذلك يؤدي عنها ؟ » قالت : نعم ، قال : « فصومي عن أمّك » .

وقال عمر رضي الله عنه لرسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً : يا رسول الله ؛ قبّلتُ أهلي في نهار رمضان ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « أرأيتَ لو تمضمضت ؟ » قال عمر : لا شيء ، قال النبي صلى الله عليه وسلم : « فمه »[1] أي : أنّ القُبلة عبارة عن مقدّمة للجماع ، والمضمضة مقدمة للشرب ، فهٰذا قياس .

قال صلى الله عليه وسلم : « وفي بضع أحدكم صدقة » ، قالوا : يا رسول الله ؛ أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر ؟ قال صلى الله عليه وسلم : « أرأيتم لو وضعها في حرام ، أكان عليه وزر ؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر » .

ثامناً : كتب عمر بن الخطّاب رضي الله عنه إلىٰ أبي موسى الأشعري رضي الله عنه : اعرف الأشباه والأمثال ، وقس الأمور عند ذلك ، واعمد إلىٰ أشبهها بالحق .

تاسعاً : من الأدلّة أيضاً على القياس عمل الصحابة رضوان الله عليهم ؛ لأنّ الصحابة تلقوا عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وعرفوا منه صلى الله عليه وسلم

---

(١) أخرجه أبو داوود ، والدارمي ، وأحمد .

ماذا يجب عليهم أن يصنعوا عند عدم وجود حكم ، فكان الصحابة يقيسون ، فلمّا نزلت مسألة الجد . . قال أبو بكر رضي الله عنه : أقول فيها برأيي ، فإن يكن صواباً . . فمن الله ، وإن يكن خطأً . . فمني ومن الشيطان ، والله ورسوله منه بريئان .

فقاس في مسألة الجد ، وقال : إنّ الجد يرث قياساً على الأب ، فيحجب الإخوة . وبعد ذلك في أيّام عمر بن الخطّاب رضي الله عنه قالوا : إن الجد يقاس بالإخوة .

فعمر رضي الله عنه لمّا أراد أن يقيس في هـٰذه المسألة ـ كما ذكر القرطبي ـ ذهب إلىٰ زيد بن ثابت رضي الله عنه ، ووجده يرجّل شعره ، فقال له : ابق علىٰ حالك ، فقال : لو أرسلت إليَّ . . لأتيتك . فأخبر عمر زيداً باجتهاده في هـٰذه المسألة ، فرفض زيد ، فقال عمر : لماذا ؟! أي : أنّ المسألة ليس فيها كتاب ولا سنّة هو رأي ، ثمّ بعد ذلك رأىٰ زيد بن ثابت وعلي بن أبي طالب أنّ الجد يقاس بالإخوة ، وضربوا مثالاً بالأغصان ، فالجد أصل والإخوة كالأغصان ، فكل واحد منهم لـه نصيب ، فقال عمر رضي الله عنه : لولا أنّكما اتفقتما . . ما قلت : إنّه ابني ، ثمّ لا أكون أباه .

كذلك قاسوا في مسألة الخمر لمّا أرسل قادة الجيوش في الشام إلىٰ عمر رضي الله عنه : أنّ الناس وقعوا في الخمر ، وذلك لأنّ كثيراً من الناس أسلموا حديثاً ، وخرجوا من الجزيرة للجهاد ، وأتوا إلىٰ بلاد ينتشر فيها الخمر ، فوقع الناس في الخمر ، فأرسل قادة الجيوش إلىٰ عمر رسولاً ، فقال هـٰذا الرسول : أتيتك بأمر لا رأس له ، فقال عمر : ماذا ؟ فقال : وقع الناس في الخمر ، فقال عمر : هم أولـٰئك القوم فاسألهم ، فسأل الصحابة رضوان الله عليهم ، فقال علي رضي الله عنه : إنّه إذا سَكِر . . هذى ، وإذا هذىٰ . . افترى ، فأرىٰ أن نجعله ثمانين جلدة حدّ الفرية .

فقد قاس شارب الخمر على المفتري .

وكذلك قياس عمر بن الخطاب رضي الله عنه تقديم أبي بكر الصدّيق رضي الله عنه في الخلافة علىٰ تقديم النبي صلى الله عليه وسلم لـه في الصلاة ، عندما قال عمر رضي الله عنه : إنّ أبا بكر قدّمه النبي صلى الله عليه وسلم للصلاة ، فأيّكم يريد أن يؤخره عن مكان قدّمه فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فكلّ الصحابة من المهاجرين والأنصار قالوا : لا نريد ذلك .

فهٰذا قياس للإمامة الكبرىٰ علىٰ إمامة الصلاة ، كما يقول ابن عبد البر .

فالقياس إذاً مؤصّل في عمل الصحابة رضوان الله عليهم ، فكانوا يقيسون إذا لم يجدوا نصّا من الكتاب أو السنّة ، وإذا عطّلنا القياس . . فسنعطّل أحكاماً كثيرة من المسائل .

عاشراً : أنّ القياس ليس افتراءً على الله ، وأنّ أصوله موجودة في الكتاب والسنّة ، والقياس ليس وحياً ، وإنّما هو معتمد على الوحي ، وهٰذا القياس تارة يصل إلىٰ درجة اليقين ، وتارة يصل إلىٰ درجة الظن الغالب ، والعمل بالظن يكون متعيّناً إذا كان ظناً غالباً ، فنحن أُمرنا بالاجتهاد في القبلة ، ونحن بهٰذا الاجتهاد لا نحصل علىٰ شيء سوى الظن ، ومع ذلك فإنّ هٰذا الظن الغالب يبرىء ذمّتنا عند الله تعالى ، وكان الإمام الشافعي رحمه الله تعالىٰ يرى : أنّ الاجتهاد ليس جائزاً فقط ، وإنّما هو واجب ، فالله تعالىٰ يقول : ﴿ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ فإذا كنّا بعيدين عن الكعبة . . فيجب علينا أن نولّي وجوهنا جهتها ، ويجب علينا أن نجتهد في البحث عن جهتها ، وقد نخطىء في هٰذا الاجتهاد ، ومع ذلك فنحن مطالبون بالاجتهاد في القبلة .

وقال تعالى : ﴿ فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ﴾ وهٰذا الحكم من باب الاجتهاد .

وكذلك كل مسألة لم نجد فيها نصاً من كتاب أو سنّة ، فإنّه يجب علينا أن نجتهد حتىٰ نصل إلى الحكم ، وهٰذا هو ما استدل به الشافعي في كتابه « الرسالة » علىٰ وجوب البحث عن الحكم .

الحادي عشر : أمّا قول الظاهرية : إنّ الشريعة تجمع بين المتناقضات والمتباينات ، وتفرّق بين المتماثلات . . فنقول : هٰذا في التعبديّات التي لا يمكن أن يتدخّل العقل فيها ، وبالنسبة لغير التعبديّات التي علمنا علّتها . . فلا جمع بين متفرق ، ولا تفريق بين متماثل إلاّ لعلّة .

وأمّا قولهم : إنّ التراب غير مطهّر . . فقد أظهر الزمان معجزة الإسلام ، حيث أظهر أنّ التراب مطهّر ، وأنّه يزيل الجراثيم . ثمّ إنّ التراب هو الأصل الثاني للإنسان ، فالإنسان مخلوق من ماء وطين ، فالتراب والطين هما الأصل ، فإذا عجزنا عن الأصل الأقرب وهو الماء . . فإنّنا ننتقل إلى الأصل الأبعد وهو التراب ، فما من شيء إلاّ وله حكمة ، لٰكن قد يعجز الإنسان عن إدراك الحكمة .

وقالوا أيضاً : عرف من الشارع أن من تصرفاته تحكمات لا تُعقل معانيها ، إذ سوّىٰ بين مختلفات ، وفرق بين متماثلات ، كحكمه بجواز النظر إلىٰ شعر الأمة ، وتحريم النظر إلىٰ شعر الحرة ، ولو لم ينص علىٰ تجويز النظر إلىٰ شعر الأمة . . لقال الفقهاء : الأمة في معنى الحرة ، والمعنى المقتضي للتحريم خوف الفتنة ، وهما سيان .

وقال بغسل الثوب من بول الصبية ، وبرشِّ الماء علىٰ بول الغلام ، ولو ذكر أحدهما واقتصر عليه . . لألحق القائسون الجانب الآخر به .

إلىٰ أمثال لذلك ضربوها وهو وارد علىٰ جميع القائسين .

ووجه الانفصال أن ذلك يجري من تصرفات الشرع مجرى الشاذ النادر .

والغالب من عادته في التصرفات اتباع المعاني ، والواقعة النادرة لا تقطع الغالب المستفاد من العادة المتكررة(١) .

---

(١) الغزالي في « شفاء الغليل » (ص٢٠٠) .

ما هي الخطوات التي يجب أن يسلكها المجتهد عندما يصادف أصلاً ؟

الخطوة الأولى : أن ينظر المجتهد في هٰذا الأصل : هل هو تعبّدي ، أم أنّه معقول المعنى ؟ فإن كان تعبدياً . . وقف عنده ؛ لأنّ المحل غير صالح لأن يُقاس عليه ، كالوضوء من لحم الجزور ، وهٰذه المحطّة قد يختلف عندها العلماء ؛ فيرىٰ بعضهم أنّ النص قابل للتعليل ، ويقول البعض الآخر : إنّه تعبّدي غير قابل للتعليل .

مثال ذلك : أمر النبي صلى الله عليه وسلم بغسل الإناء إذا ولغ فيه الكلب سبع غسلات إحداهن بالتراب .

فمالك رحمه الله قال : هو تعبدي ليس معقول المعنى ، فلا يقاس عليه ، بينما يرى الجمهور : أنه معقول المعنى ، فالعلّة هي أنّ الكلب نجس ، ولعابه نجس ، وسؤره نجس ، فالسباع نجسة أيضاً قياساً على الكلب .

الخطوة الثانية : أن يبحث المجتهد عن العلّة حتىٰ يقيس عليها .

الخطوة الثالثة : هٰذه العلّة : هل هي علّة كاملة ، أم علّة ناقصة ؟

مثلاً : يقول الحنبلي والمالكي : قتل عمد عدوان موجب للقصاص فيدعي الحنفي إسقاط جزء من العلّة ، وهو أن يكون القتل عمداً عدواناً بمحدّد ؛ أي : آلة حادّة تسري في البدن ، فهٰذا مثال لنقص جزء من العلّة عند الحنفية ، ومثال عند الآخرين لزيادة شيء في العلّة ، فكلاهما يعتبر الآخر مخطئاً .

الخطوة الرابعة : إلحاق الفرع بالأصل لهٰذه العلّة .

وهناك ما لا يحتاج إلىٰ هٰذه الخطوات ، وهو القياس الجلي ، وهو قياس قطعي نتائجه قطعية ، قال في « المراقي » :

وهُــــو قَطْعــــيٌّ إذا مـــا نُميـــا لِلْقَطْـعِ والظَّنّـي سِـــواهُ وُعيـــا

والقياس قد يكون جلياً واضحاً ، وقد يكون غير واضح ، وقد جعله البعض ثلاث درجات : قياس جلي ، وقياس واضح ، وقياس خفي .

فالقياس الجلي : هو قياس لا يُبحث فيه عن الجامع ، بل يُبحث فيه عن الفارق ، كقياس الضرب على التأفيف ، فهو عند الشافعية من باب القياس الجلي ، ويرى البعض أنّه من باب مفهوم الموافقة ، وهم جلّ المالكية ، ومنهم من يقول : إنّه من باب دلالة النص ، وهم الحنفية ، وهو قياس يسأل فيه عن الفارق ، ولا يُسأل عن الجامع ؛ لأنه معروف ، والسؤال عن الفارق يُتوخىٰ منه إبراز كونه غير مؤثر .

والقياس الواضح : يُسأل فيه عن الفارق ولا يُسأل عن الجامع ، إلا أنّ القياس الجلي يكون فيه المسكوت عنه أولىٰ بالحكم من المذكور ، أمّا القياس الواضح : فإنّه يتساوىٰ فيه المقيس والمقيس عليه تماماً .

مثال ذلك : قوله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴾ ، فقياس إحراق مال اليتيم علىٰ أكله قياس واضح ؛ لأنّ الإحراق يُساوي أكله ظلماً وعدواناً ، وكذلك صب البول في الماء الدائم يساوي البول في الماء الدائم الذي نهىٰ عنه النبي صلى الله عليه وسلم .

وهٰذان القياسان الجلي والواضح قطعيان ، بخلاف القياس الخفي ، فإنّه ظنّي .

القياس الخفي : وهو الذي يكون فيه الفرع أخفىٰ من الأصل ، فالفرع يتساوىٰ مع الأصل في العلّة ، لٰكنّه أضعف منه ، كقياس التفاح على البر ، فلذلك لم يقل به أكثر الأئمة ، فالتفّاح ليس فيه كمال معنى الطعمية الذي في البر ، وكذلك قياس النقود الورقية على الذهب قياس أدون ؛ لأنّ العلّة في البر وفي الذهب علّة مختلف فيها ، فأبو حنيفة يقول : العلّة في الذهب الوزن ، فإذا كان الحديد يباع وزناً . . ففيه الربا ، وهٰذا هو أصل مذهب الإمام أحمد ، أمّا الشافعي : فقال : إن العلّة هي الثمنية ، لٰكنها ثمنية قاصرة لا تتجاوز الذهب والفضة إلىٰ غيرهما ، حتىٰ ولو كان ثمناً ، كما يقول ذلك النووي ، والجويني في « البرهان » وقال مالك : العلّة الثمنية ، واختلف أصحابه : هل هي الثمنية

المطلقة ، أم الغالبة ؟ ومن الذين يقولون بالثمنية بقوّة ابن تيمية ، وابن القيم ، والقاضي أبو بكر بن العربي الأندلسي ، وعليه تكون النقود سواءً كانت فلوساً نحاسية ، أو حديدية ، أو ورقية . . كالذهب والفضّة .

أركان القياس وشروط كل واحد منها

للقياس أربعة أركان : الأصل ، والفرع ، والحكم ، والعلّة ، ولذلك يقول في « مراقي السعود » :

الأَصْلُ حُكْمُهُ وما قَدْ شُبّها وعِلَّةٌ رابِعُها فانْتَبِها

شروط الأصل :

أوّلاً : أن يكون حكمه ثابتاً بنص من كتاب ، أو سنّة ، أو إجماع ؛ لأنّه لا يقاس علىٰ شيء لم يثبت كونه أصلاً ، وإن كان بعضهم قد قال بأنه يُكتفىٰ في ذلك باتفاق المتناظرين ، فإذا اتفق الخصمان على الأصل . . ساغ أن يقاس عليه .

ثانياً : ألاّ يكون هٰذا الأصل المقيس عليه فرعاً ، وقد قال المالكية والحنابلة : إذا أصبح الفرع ثابتاً ثبوتاً راسخاً . . فإنّه يمكن القياس عليه ، ويمكن أن نعتبره بمنزلة الأصل ، لٰكن الشافعية وجمهور الأصوليين يقولون : إن الفرع لا يمكن أن يقاس عليه ؛ لأنّ القياس لا يكون إلاّ علىٰ أصل ، فلا يمكن أن نقيس الذرة على الأرز ؛ لأنّ الأرز فرع .

قال في « المراقي » :

وحُكْمُ الاصْلِ قَدْ يَكُونُ مُلْحَقا لِما مِنَ اعْتِبار الادْنىٰ حُقِّقا

وبالعكس يقول السبكي : (ومن شرط حكم الأصل ثبوته بغير قياس ، خلافاً للمالكية) .

ثالثاً : أن يكون الأصل معلّلاً ، فالأصل إذا لم يكن معلّلاً . . فإنّه لا يمكننا أن نقيس عليه .

مثال ذلك : قول النبي صلى الله عليه وسلم لأبي بردة عندما ضحّىٰ بجذعة من المعز : « تجزئك ولا تجزىء أحدا بعدك » . فهـٰذا حكم خاص بأبي بردة لا يتعدّاه .

وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم لسهلة بنت سهيل : « أرضعيه » أي : أرضعي سالماً مولىٰ أبي حذيفة ، عندما جاءت سهلة إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقالت : إنّا كنّا نرىٰ سالماً ولداً ، وكان يأوي معي ومع أبي حذيفة في بيت واحد ، وقد أنزل الله فيهم ما قد علمت ، فكيف ترىٰ فيه ؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « أرضعيه » ، فأرضعته خمس رضعات ، فكان بمنزلة ابنها من الرضاع ، وقد أرضعته وهو كبير ، ولأجل ذلك رأىٰ كثير من أهل العلم أنّ هـٰذا الأمر مخصوص بسهلة وسالم مولىٰ أبي حذيفة ، ولا يتجاوزهما لغيرهما .

وقد رآه بعض الصحابة عامّاً ، كأم المؤمنين عائشة رضي الله عنها ، وأبي موسى الأشعري رضي الله عنه ، فقد أفتىٰ من أرضعته زوجته بأنها حرمت عليه ، فرد فتواه ابن مسعود وكان نازلاً عليه في العراق ، فرجع أبو موسىٰ قائلاً : لا تسألوني ما دام هـٰذا الحَبر بين أظهركم .

وقد يكون الأصل غير معلّل لكونه غير معقول المعنى ؛ كعدد الركعات في الصلوات ، والتقديرات في الحج سبعة أشواط في الطواف ، والسعي ، والرمي بسبع حصيات ، وقد يكون معقول المعنىٰ لـٰكن لا يشاركه شيء آخر ، فيبقىٰ علىٰ أصله ، كالعاقلة التي تحمل الدية في القتل الخطأ عند البعض كالشافعية .

رابعاً : ألاّ يكون الأصل معدولاً به عن القياس ؛ أي : لا يخالف القياس ؛ لأنّه ليس كل أصل يقاس عليه ، ولهـٰذا يقول في « مراقي السعود » :

وَلَيْسَ حُكْمُ الاصْلِ بِالأَسَاسِ مَتَىٰ يَحِدْ عَنْ سَنَنَ القِيَاسِ

مثال ذلك : قول النبي صلى الله عليه وسلم : « لا تبع ما ليس عندك »[1] .

---

(١) أخرجه أحمد في « المسند » ، وأبو داوود في « السنن » (٣٥٠٤) ، والترمذي وقال : حسن صحيح (١٢٣٤) وغيرهم .

وأجاز بيع السلم ، وهو عبارة عن تعجيل الثمن وتأخير السلعة ، فهو بيع ما ليس عندك ، فالسلم مخالف للقياس ، وهو رخصة لا يمكن أن نقيس عليها ، فليس كل ما ثبت بالكتاب والسنّة يمكن أن يقاس عليه ، وكذلك المصرّاة ، وهي شاة يضع صاحبها علىٰ ضرعها صراراً ، ويترك حلبها ليجتمع اللبن في ضرعها ، فإذا جاء من يريد أن يشتري شاة حلوباً . . يجد هـٰذه الشاة المصرّاة وقد امتلأ ضرعها ، وبعد أن يشتريها ويحلبها مرّة وأخرىٰ يجد أنها ليست بغزيرة الدّر ، إلا أنّ صاحبها صرّها ولم يحلبها ، وغرّه بذلك الفعل ، فالنبي صلى الله عليه وسلم حكم بردّ المصرّاة إلىٰ صاحبها مع صاع من تمر ، وكذلك بيع العرايا لا يمكن أن نقيس عليه غيره ؛ لأنّه مستثنىٰ من النهي عن المزابنة ، وهي بيع الرطب في رؤوس النخل بالتمر ، وهي أيضاً بيع معلوم بمجهول من جنسه .

شروط الحكم :

أوّلاً : أن يكون الحكم غير منسوخ ، فإن كان منسوخاً . . فإنّه لا يمكن أن يقاس عليه .

ثانياً : لا بد من التساوي بين الأصل والفرع في الحكم ، فلا يمكن أن نقيس فرعاً علىٰ أصل حكمه الوجوب لإثبات حكم الندب في الفرع والعكس .

ثالثاً : يجب أن يستند الحكم إلىٰ نص من الكتاب ، أو السنّة ، أو الإجماع .

رابعاً : أن يكون حكماً شرعياً عملياً لا يتعلّق بمسائل الاعتقاد ، كتوحيد الله وأسمائه وصفاته ، وليس حكماً عقلياً .

خامساً : أن يكون الحكم معقول المعنى ، فتحريم الخمر ، والميسر ، والربا ، والغش وتحريم مال الغير . . كل ذلك معقول المعنى ، ويمكننا أن نقيس عليه ، أما إذا كان غير معقول المعنىٰ . . فلا يمكننا أن نقيس عليه .

مثال ذلك : قول النبي صلى الله عليه وسلم في تحريم الذهب والحرير على الذكور : « إنّ هـٰذين حرام علىٰ ذكور أمّتي » ، أما الجواهر الأخرىٰ . . فليست

محرّمة ، فلهم أن يلبسو ياقوتاً ونحوه ؛ لأنّ التحريم هنا ليس معقول المعنى .

سادساً : ألاَّ يكون معدولاً به عن القياس ، فإذا كان معدولاً به عن القياس . . فإنّه لا يمكننا أن نقيس عليه ، كالسفر في إباحة الفطر في رمضان وقصر الرباعية .

كذلك المسح على الخفين رخصة لا يقاس عليها ؛ لأنّ الأصل الغسل ، وقد قاس بعض العلماء على المسح على الخفين عدم تكرار المسح في مسح الرأس ، وهـٰذا من باب قياس الشبه .

شروط الفرع :

أوّلاً : وجود الوصف الجامع بين الأصل والفرع ، كوصف الإسكار الجامع بين النبيذ والخمر ، فلو لم تكن هناك علة جامعة . . لما استطعنا أن نقيس النبيذ على الخمر .

ثانياً : ألاَّ يكون منصوصاً ، فإذا وُجد نص من كتاب ، أو سنة ، أو وجدنا إجماعاً على الفرع . . فحينئذ لا يُعدّ فرعاً ، بل نعتبره أصلاً .

ثالثاً : رأىٰ بعض العلماء أنّ الفرع لا بد أن يكون متأخراً عن الأصل ، وقال بعضهم : إنّ هـٰذا ليس صحيحاً ، خصوصاً في القياس الشرعي دون العلل العقلية ، إذ عندنا أصلان ؛ أحدهما متأخر ثبوته الشرعي ، لـٰكن في الأصل الأوّل وهو الوضوء فيه جانب خفي ، وهـٰذا الجانب الخفي ظاهر في الأصل الثاني وهو التيمّم ، فقسنا الوضوء على التيمم في وجوب النية ؛ لأنّ وجوب النيّة في التيمم غير مختلف فيه ، بينما وجوبها في الوضوء مختلف فيه ، مع أنّ الوضوء فُرِض قبل التيمم الذي فرض متأخراً في غزوة المريسيع ، فشرطُ تقدم الأصل قد يتحقق في العلل العقلية دون العلل الشرعية .

رابعاً : أن يوافق الخصم علىٰ حكم الأصل ، فإذا لم يوافق . . فإنّه لا يمكن أن نقيس ، وليس هـٰذا شرطاً مطلقاً ودائماً ، بل إنّ كثيراً من المسائل لا يوافق عليها الخصم ، ولـٰكن لو فرضنا أنّ الخصم مناظر . . فلا يمكن أن تحتجّ عليه إلاّ إذا كان موافقاً ، قال في « المراقي » :

والوفْقُ في الحُكْمِ لَدى الخَصْمَينِ شَــرْطُ جَــوازِ القَيْــسِ دُونَ مَيْــنِ

خامساً : ألاَّ يكون القياس لعلّتين ، وكل واحد من الخصمين يمنع علة الآخر ، بمعنى : أنّ القياس لعلّتين لا يمكن أن يكون حجّة على المناظر ، وهو حجة للمجتهد ، لٰكنّه ليس بحجة على المناظر ، كالحلي ؛ فعند أبي حنيفة ورواية عن أحمد أنّ زكاة الحلي واجبة ، والجمهور يقولون بعدم وجوبها ، وهم متفقون على الأصل ، وهو حديث عائشة رضي الله عنها أنّها ما كانت تزكّي حلي ابنة أخيها عبد الرحمـٰن ، فأبو حنيفة يقول : العلّة أنّ حلي الصغيرة لا يزكّى ؛ لأنّه مال صغيرة ، وبالتالي تجب الزكاة في حلي الكبيرة ، والجمهور قالوا : هـٰذا مال غير نام ، وبالتالي لا تجب الزكاة في حلي البالغة ، فهـٰذه العلّة لا يمكن أن نحتج بها على الحنفي ، فالأصل متفق عليه ، وهو حديث عائشة ، لٰكن العلّة مختلف فيها ، وهـٰذا يسمّى : مركّب الأصل ؛ لأنّ الأصل هنا رُكّب علىٰ علّتين ، فإذا وُجد مركّب الأصل . . فإنّ الأصل لا يصلح لأن يكون أصلاً لهـٰذا الفرع ، ولا يمكن أن نستنتج فرعاً من هـٰذا الأصل حتىٰ نقيسه عليه .

كذلك من مركّب الأصل قول الجمهور : الحرّ إذا قتل مكاتباً . . لا يُقتل به ، وبالتالي إذا قتل الحر عبداً . . فإنّه لا يُقتل به ؛ لأنّ المكاتب عبد ما بقي في ذمّته شيء ، أمّا أبو حنيفة : فيقول : أنا أوافقكم إذا قتل الحر مكاتباً . . لم يُقتل به ، لٰكن لو قتل الحر عبداً . . لقُتل به ؛ لأنّ المكاتب مجهول الوارث ؛ هل الذي يستحق دمه الوارث أو السيّد ، بينما المستحق لدم العبد معلوم ، فالحنفي لا يحتج بحجّة الجمهور ، وبالتالي لا يمكن أن نحتج عليه .

شروط العلّة :

قال في «المراقي » :

ومِنْ شُـرُوطِ الوَصْفِ الانْضِباطُ إلاَّ فَحِكْمَـــــةٌ بِهـــا يُنَـــاطُ

وهي التي مِنْ أَجْلِها الوَصْفُ جَرى عِلَّــةَ حُكْــمٍ عِنْــدَ كُــلِّ مَــنْ دَرى

أولاً : العلّة لا بدّ أن تكون وصفاً ظاهراً منضبطاً ، فلا نعلّل بالرضىٰ

والغضب ؛ لأنها أوصاف خفيّة ، ولا نعلّل بالمشقة ، وإنما نعلل بالسفر ؛ لأنّه وصف ظاهر منضبط ، وكذلك لا نعلّل بنشوء الولد عن الجماع ، وإنّما نعلّله بالفراش ؛ لأنّه وصف ظاهر منضبط ، فلو جعلنا العلّة في كونه تخلّق من ماء الرجل . . فإنّ هٰذه العلّة خفيّة غير ظاهرة ، لٰكن وجوده على الفراش وصف ظاهر .

وبعد هٰذا نتحدّث عن تعريف العلّة لغة واصطلاحاً ، وطرق استخراج العلّة الثلاث ، وهي : تحقيق المناط ، وتنقيح المناط ، وتخريج المناط ، ومسالك العلّة ، وشيء من قوادح العلة .

العلّة لغة : مأخوذة من علّة المريض التي تغيّر حاله ، فيقال : فلان عليل ؛ أي : مريض ، فهي علّة تؤثر في الحكم كتأثير العلّة في المريض ، وقال بعضهم : إنها مأخوذة من العلَل ، وهو الشرب بعد النّهل ، فالعرب كانوا أهل بادية ، وكانوا يسقون إبلهم بطريقة معينة ، فالشربة الأولىٰ تسمّى : نهلاً ، والتي بعدها تسمى : عللاً ، يقال : علّت إبله ، إذا شربت بعد النّهل ، فالعلل معاودة الشرب مرة بعد أخرى ، ومنه قول حسان بن ثابت رضي الله عنه :

نَضَعُ الخَطِّيَّ في أَكتافِكُم حَيثُ نَهوي عَلَلاً بَعدَ نَهَل

فهو يقول بأنّهم في الحرب يهوون على المشركين بالرماح في أكتافهم مرّة بعد مرّة .

وقلنا : إن العلّة من العلل ؛ لأنّ المجتهد يكرّ عليها مرّة بعد أخرى ، ويقلّب أوجه النّظر ، فكأنّه صاحب الماشية الذي يسقيها مرّة بعد مرّة .

فالعلّة إذاً إمّا أن تكون من علّة المريض ؛ لأنّها تؤثر في الحكم ، أو هي من العلل ؛ لأنّ المجتهد يكر عليها مرّة بعد أخرىٰ حتىٰ يُثبت الحكم ، ولعلّ الأولىٰ أنّها من علّة المريض ؛ لأنّها تؤثر في الحكم وتغيّره .

العلّة اصطلاحاً : هي مناط الحكم ، ومعنىٰ مناط الحكم ؛ أي : مكان نوطه ، يقال : ناط الشيء بالشيء ينوطه ، إذا علّقه به ، ومنه قول حسّان بن ثابت

رضي الله عنه :

وَأَنْتَ زَنِيمٌ نيطَ فِي آلِ هاشِمٍ كَما نيطَ خَلفَ الراكِبِ القَدَحُ الفَرْدُ

أي : أنت دخيل في بني هاشم ، عُلّقت فيهم كما يُعلّق القدح خلف الراكب .

فالنوط : هو التعليق ، ومنه قولهم : ذات أنواط ، وهي شجرة كان العرب يعلّقون عليها سيوفهم وثيابهم ، وكانوا يعظّمونها ، وفي غزوة حنين دخل بعض الأعراب في الإسلام حديثاً ، وكانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم ، فقالوا له : اجعل لنا ذات أنواط كما لهم ذات أنواط ؛ أي : كما للمشركين ذات أنواط ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « الله أكبر ، قلتم والذي نفسي بيده كما قالت بنو إسرائيل لموسى : ﴿ ٱجْعَل لَّنَآ إِلَـٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ ، لتركبنّ سَنَنَ من كان قبلكم حتىٰ لو دخلوا جحر ضب . . لدخلتموه » .

العلّة : مناط الحكم ؛ أي : أنّ الحكم يعلّق عليها فحيثما وُجدت العلّة . . وُجد الحكم معها .

وقد عرفها أكثر العلماء بأنها : وصف معرّف للحكم بوضع الشارع .

قال في « مراقي السعود » في تعريف العلة :

مُعَرِّفُ الحُكْمِ بِوَضْعِ الشَّارعِ والحُكْمُ ثَابِتٌ بِهَا فَاتَّبِعِ
وَوَصْفُهَا بِالْبَعْثِ مَا اسْتُبِينَا مِنْهُ سِوىٰ بَعْثِ المُكَلَّفِينَا

إذاً العلّة : هي وصف يُناط به الحكم ، لـٰكن **كيف نستخرج العلّة ؟**

نستطيع استخراج العلّة والوصول إليها بإحدىٰ طرق ثلاث هي : تحقيق المناط ، وتنقيح المناط ، وتخريج المناط .

الطريقة الأولى : تحقيق المناط :

التحقيق : من حقّ الشيء يحِقّ ، إذا ثبت ، والحق : هو الشيء الثابت الذي لا يتغيّر ، ومن أسماء الله الحسنى(الحق) .

وتحقيق المناط له صورتان :

الصورة الأولى : تطبيق القاعدة العامّة في آحاد صورها ، وحينئذ يكون تحقيق المناط بعيداً عن القياس ، وهٰذا التعريف هو الذي مال إليه الغزالي في كتابه « المستصفى » .

مثال ذلك : قاعدة العدل في قوله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ ﴾ ، فتعيين ولي الأمر العدل يعتبر تحقيقاً للمناط ؛ لأنك طبّقت القاعدة العامّة وهي العدل في آحاد صُورها وجزئيّاتها ، وهو تعيين أولياء الأمور ، ونصب القضاة .

وكذلك في قوله تعالى : ﴿ فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ ﴾ ، فلو قتل شخصٌ حماراً وحشياً . . فعليه بقرة ؛ لأنها تشبه الحمار الوحشي ، فهٰذا تطبيق للقاعدة العامة في مسألة معيّنة .

الصورة الثانية : إثبات علّة متّفق عليها في الأصل في الفرع ؛ لإلحاق الفرع بالأصل ، وهٰذا ما أشار إليه صاحب « مراقي السعود » بقوله :

تَحقِيقُ عِلَّةٍ عَلَيْهَا ائْتُلِفَا فِي الْفَرْعِ تَحْقِيقُ مَنَاطٍ أُلِفَا

وهٰذا التعريف أدقّ من التعريف الأوّل ، فالعلّة المتفق عليها في الأصل إذا أثبتناها في الفرع . . فهٰذا هو تحقيق المناط .

مثال ذلك :

علّة الربا في المطعومات عند مالك هي الاقتيات والادّخار ، وكان الإمام مالك رحمه الله بالحجاز ، وكان التين عندهم لا يقتات ولا يدّخر ، فلذلك لا يجري فيه الربا ، فلمّا ذهب تلاميذ الإمام مالك إلى الأندلس . . وجدوا أنّ التين يُقتات ويدّخر ، فأثبتوا العلّة التي هي الاقتيات والادّخار في الفرع الذي هو التين من باب تحقيق المناط .

كذلك لو جزمنا أنّ العلّة في الذهب والفضة هي الثمنية ، ثمّ وجدنا أنّ النقود

الورقية أصبحت ثمناً للأشياء . . فحينئذ نقوم بتحقيق المناط ، ونثبت العلّة الثابتة في الأصل في الفرع الذي تنطبق عليه ، فعملية تحقيق المناط : عبارة عن البحث عن الواقع ، وملاحظة هـٰذا الواقع حتىٰ نطبّق عليه حكم الأصل .

وكذلك نستطيع أن نحقق المناط بالعرف كما نصّ علىٰ ذلك العلماء ، فالله سبحانه وتعالىٰ فرض النفقة للزوجات ، فننظر في العرف ، فنحدّد النفقة بالعرف ، وهـٰذا من باب تحقيق المناط .

وكذلك في قول النبي صلى الله عليه وسلم في الهرّ : « إنّها ليست بنجس ؛ إنّما هي من الطوّافين عليكم » ، فنقول : إن الفأرة حكمها حكم الهرّ ؛ لأنّها من الطوّافين ، وهـٰذا من باب تحقيق المناط ، فكل من ثبت لـه ذلك الوصف ـ وهو كونه من الطوافين ـ يصبح طاهراً بسبب صعوبة توقي النجاسة .

وتحقيق المناط ليس من المسالك ، بل هو دليل تثبت به الأحكام ، فلا خلاف في وجوب العمل به كما يقول في « نشر البنود » ، وقد اعتذر عن ذكره في المسالك بأنه إنما ذكره في مقابل تنقيح المناط وتخريج المناط ، ومثل له بمسألة النباش عند غير أبي حنيفة باعتبار السرقة : أخذ مال خفية من حرز مثله .

وقد استُشْكِل كون هـٰذا النوع لا يفتقر إلى المجتهد المطلق بأن فيه إلحاق فرع بأصل ، وبالتالي ففيه إثبات العلة في الفرع مما يقتضي سلامتها من القوادح ، وهو من وظيفة المجتهد المطلق!

والجواب : أن الإلحاق هنا ليس بأصل معين ، وإنما بتعميم العلة على الفرع المستهدف حيث أصبحت بمنزلة القاعدة له ، فغرض المسألة أنه ليس إلحاقاً ، وإنما هو إثبات للعلة في الفرع ، فافهمه فإنه دقيق . والله أعلم .

وهو من الأمور التي لا ينقطع فيها الاجتهاد ، كما أنّه لا يحتاج إلىٰ مجتهد بالمواصفات المصطلح عليها ، فكل عالم وكل فقيه يمكنه أن يحقق المناط ، كما يقول الشاطبي .

وسنزيد هـٰذا الأمر وضوحاً في باب الاجتهاد إن شاء الله .

الطريقة الثانية : تنقيح المناط :

التنقيح لغة : من نقّح ، إذا هذب وشذب ، وصفىٰ ونقى ، تقول : نقحتُ العسل تنقيحاً ، إذا صفيته من الشمع ، وتقول : نقحتُ الحب تنقيحاً ، إذا صفيته من الزؤان ؛ أي : ما يعلق به .

واصطلاحاً : تنقيح المناط يكون بإحدىٰ طريقتين :

الطريقة الأولى : حذف الأوصاف التي لا تصلح للعليّة ، والتي لا دخل لها في الحكم ؛ لإثبات وصف واحد من الأوصاف المذكورة في كلام الشارع .

وعلىٰ هـٰذا . . فهو قريب من السبر والتقسيم ، لـٰكن بعضهم جعل السبر والتقسيم في مجال لا نصّ فيه .

مثال تنقيح المناط : حديث الأعرابي الذي جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم في شهر رمضان وهو يضرب صدره وينتف شعره ويقول : هلكتُ وأهلكت ، وقعتُ علىٰ أهلي في نهار رمضان ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « اعتق رقبة » ، فهـٰذه جملة من الأوصاف ، فأين العلّة من هـٰذه الأوصاف ، ولماذا يأمره النبي صلى الله عليه وسلم بعتق رقبة ؟

فالمجتهد عندما ينظر في هـٰذه الأوصاف يقول : هناك أوصاف لا ضرورة لها ولا أهمّية لها في الحكم ، وليست علّة ، فكونه أعرابياً ينتف شعره ويضرب صدره ويقول : هلكت وأهلكت . . لا دخل لها في الحكم ، فالشارع حكم بعد جملة من الأوصاف ، فما هو الوصف الذي يصلح أن يكون علّة ؟ هو كونه جامع أهله في نهار رمضان ، هـٰذا هو الوصف الذي يُسمّىٰ علّة ، وهو الذي رتّب الشارع عليه حكماً ، فهـٰذه العملية التي هي حذف الأوصاف التي لا تصلح للعليّة . . تسمّى : تنقيح مناط ، والأوصاف التي لا يُعلّل بها تسمّى : طردية ؛ لأنها طُردت عن العلّة .

الطريقة الثانية : إلغاء الفارق بين وصفين ، وإناطة الحكم بوصف أعم .

وهـٰذه الحالة أدق من التي قبلها .

مثال ذلك :

١ـ نَهيُ النبي صلى الله عليه وسلم عن البول في الماء الدائم ، فهل صبّ البول والنجاسة في الماء الراكد منهي عنه أيضاً ؟

الجواب : نعم ، هو من ذلك ، فنحن هنا ننقح المناط ، ونلغي الفارق بين وصفين هما البول وصب النجاسة ، ويُناط الحكم بوصف أعم هو : طرح النجاسة في الماء الدائم ، وقد خالف ابن حزم في ذلك ، وقال : المنهي عنه هو البول فقط ، أمّا صب النجاسة . . فغير منهي عنه ، وقد ردّ عليه العلماء ، وعابوا عليه هـٰذا الرأي رحمه الله .

٢ـ قوله صلى الله عليه وسلم : « لا تسافر المرأة إلاّ مع ذي محرم » ، فقد ألغىٰ مالك والشافعي رحمهما الله الفارق بالنسبة للمرأة التي لم تحج ، فألغوا ذا المحرم ، وأناطوا الحكم بوصف أعم وهو : الأمن ، فيجوز أن تسافر المرأة مع رفقة مأمونة ، وحيث أناطا الحكم بوصف أعم وهو أن تكون المرأة في مأمن ، وهـٰذا قسم من تنقيح المناط .

وذهب ابن حزم إلىٰ جواز سفرها مطلقاً مع رفقة مأمونة .

٣ـ حديث الأعرابي الذي واقع أهله في رمضان ، فإنّ مالكاً وأبا حنيفة رحمهما الله قد نقَّحا المناط في هـٰذا الحديث مرّتين ، فالتنقيح الأوّل : كان بحذف الأوصاف التي لا تصلح للعليّة ، والتنقيح الثاني : هو بإلغاء الفارق بين الجماع في نهار رمضان وبين الأكل والشرب في نهار رمضان ، وإناطة الحكم بوصف أعم : هو انتهاك حرمة رمضان ، فمن أكل أو شرب في نهار رمضان . . فعليه الكفارة ، كما هي واجبة علىٰ من جامع أهله في نهار رمضان ، والعلّة في ذلك انتهاك حرمة رمضان .

٤ـ قوله تعالىٰ في الإماء ﴿ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ ﴾ أي : أنّ الحد الشرعي الذي جعله الله على الأمة هو نصف الحد الشرعي الذي جعله على الحرة ، لـٰكن هل العبد كالأمة ؟ فهنا ينقح المناط ، ويلغى الفارق بين

العبد والأمة ، ويناط الحكم بوصف أعم هو الرق ، فالعلّة كونه رقيقاً ، فيجعل العبد كالأمة .

٥ـ قوله صلى الله عليه وسلم « : من أعتق شِركاً له في عبد ، فكان له مال يبلغ ثمن العبد قوّم قيمة عدل ، فأعطىٰ شركاءه حصصهم ، وعتق عليه العبد ، وإلاّ . . فقد عتق منه ما عتق » .

فهل الأمر خاص بالعبد دون الأمة ؟ فهنا ننقح المناط ، ونلغي الفارق بين العبد والأمة ، وننيط الحكم بوصف أعم هو كونه رقيقاً ، وإن كانت المساواة غير كاملة بين العبد والأمة ؛ لأنّ العبد يمكنه أن يجاهد ، ويصلح لإمامة الناس في الصلاة وللإمامة الكبرىٰ أيضاً إذا صار حراً .

قال في « المراقي » :

فَمِنْـهُ مَـا كـانَ بـإلْغـا الفَـارِقِ ومـا بِغَيْـرٍ مِـنْ دَليـلٍ رَائِـقِ
مِـنَ المَنـاطِ أنْ تَجـي أَوْصَـافُ فَبَعْضُهـا يَـأتِـي لَـهُ انْحِـذافُ
عَـنِ اعتِبَـارِه ومـا قَـدْ بَقِيـا تَـرتُّـبُ الحُكْـمِ عَلَيْـهِ اقْتُفِيـا

الطريقة الثالثة : تخريج المناط :

وهـٰذه الطريقة تعتمد على المناسبة بين الحكم والوصف ، وهـٰذا الوصف إذا رُتِّب عليه الحكم . . نشأت مصلحة من نوع المصالح التي يهتم الشارع بجلبها ، أو تُدرأ به مفسدة من نوع المفاسد التي يهتم الشارع بدرئها ، ولذلك قال في « مراقي السعود » :

ثُـمَّ بِتَخْـرِيـجِ المَنـاطِ يَشْتَهِـرْ تَخْـرِيجُهـا وبَعْضُهُـم لا يَعْتَبِـرْ
وهُـو أَنْ يُعَيِّـنَ المُجْتهِـدُ لِعِلَّـةٍ بِـذكْـرِ مـا سَيَـرِدُ
مـن التَّنـاسُـبِ الـذي مَعْـهُ اتَّضَـحْ تَقـارُنٌ والأَمْـنُ مِمـا قَـدْ قَـدَحْ

والمناسبة : هي كون الوصف الذي ورد في كلام الشارع مناسباً لأن يكون علّة لهـٰذا الحكم .

مثال ذلك : قوله صلى الله عليه وسلم : « كل مسكر حرام » . فالوصف الذي ورد في كلام الشارع هو الإسكار ، وهـٰذا الوصف مناسب لأن يكون علّة ، وقد رُتّب علىٰ هـٰذا الوصف حكم : هو التحريم وإقامة الحد ، وملاحظة المناسبة بين الوصف والحكم هو تخريج المناط ، فالإسكار يترتب عليه ذهاب العقل ، والشرع المطهّر جاء بحفظ الضرورات الخمس ومنها العقل ، فمن أذهب عقله ـ وذهاب العقل لا يكون إلاّ بمسكر ـ فقد استحق الحكم المترتب علىٰ هـٰذا الوصف ، وهو الحرمة والإثم والحد .

ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ ﴾ ، القصاص : هو قتل القاتل ، هـٰذا هو الحكم ، لـٰكن العلّة هي القتل وإزهاق الأنفس ، فهنا قامت مناسبة بين العلّة والحكم ؛ لأنّه من المناسب عقلاً أنّ القاتل يُقتل ، فعرفنا أنّ العلّة هي القتل .

وأيضاً قوله تعالى : ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا ﴾ ، فالقطع حكم ، والسارق وصف ، والسرقة هي العلّة ، فأنت عندما ترتب هـٰذا الحكم علىٰ هـٰذا الوصف . . فقد استخرجت العلّة .

وكذلك في قوله تعالى : ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ﴾ ، فالجلد حكم ، والزاني والزانية وصف ، والزنا هو العلّة ، فهـٰذا من باب تخريج المناط .

مسالك العلة :

العلّة لا بد لها من مستند تستند إليه ، فالأصولي لا يأتي بالعلّة من فراغ ، والعلّة تستند علىٰ ثلاثة مستندات : النص ، والإجماع ، والاستنباط ، ونطلق عليها أيضاً مسالك العلّة :

المستند الأوّل : النص :

ينقسم استناد العلّة على النص إلىٰ ثلاثة أقسام : صريح ، شبه صريح ، إشارة وتنبيه .

النص الصريح : وهو ما كان التعليل فيه واضحاً ، مثل قوله تعالى : ﴿ لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ ﴾ ، ﴿ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ ﴾ ، ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ ﴾ ، ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ﴾ ، ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾ .

فالشارع إذا جاء بـ (كي) أو (لأجل كذا ، أو من أجل كذا) أو (المفعول المطلق) كما في قوله تعالى : ﴿ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ ﴾ ، أو (ذلك) فهي اسم إشارة قد يأتي تارة دالاً على التعليل ، كما في قوله تعالى : ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ ﴾ ، ﴿ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ﴾ ، أو (الباء التي تدل على السببية) ، كما في قوله تعالى : ﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ ﴾ ، أو (اللام) كما في قوله تعالى : ﴿ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ ﴾ .

النص شبه الصريح : قد يؤتي بعبارات كـ (إن) أو (الشرط) كقول النبي صلى الله عليه وسلم : « إنّها ليست بنجس ؛ إنّها من الطوّافين عليكم » ، فقوله : « إنّها من الطوّافين عليكم » هو في قوّة التعليل كأنّه قال : إنّها ليست بنجسة لأجل أنّها من الطوافين عليكم .

وكقوله صلى الله عليه وسلم لمّا ألقىٰ روثة : « إنّها رجس » ، فهٰذا يدل على التعليل ، وكذلك نهي النبي صلى الله عليه وسلم أن تُنكح المرأة علىٰ عمتها أو علىٰ خالتها ، وقال : « إنّكم إن فعلتم ذلك . . قطعتم أرحامكم » ، فهٰذا يدل دلالة شبه صريحة على التعليل .

وقوله تعالى : ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً ﴾ ، فالعلّة هي : ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ﴾ ، وقوله صلى الله عليه وسلم : « من صام رمضان إيماناً

واحتساباً . . غُفِر له ما تقدّم من ذنبه » .

الإشارة والتنبيه والإيماء : وهو أنواع ، نذكر منها ما يلي :

الأوّل : ذكر الحكم عقب الوصف مرتباً عليه بالفاء ، ويجب أن نعلم أن الفاء قد تدخل على الحكم ، وقد تدخل على الوصف ، وقد يُبدأ بالوصف ثم الحكم ، وقد يُبدأ بالحكم ثم الوصف .

مثال ذكر الحكم عقب الوصف ، ودخول الفاء على الحكم :

قال تعالى : ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ﴾ ، ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ ، ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلْمَحِيضِ ﴾ ، وقوله صلى الله عليه وسلم : « من بدّل دينه . . فاقتلوه » ، « من أحيا أرضا ميتة . . فهي له » ، « من مسّ ذكره . . فليتوضأ » .

مثال ذكر الوصف عقب الحكم ودخول الفاء على الوصف : أنّ النبي صلى الله عليه وسلم نهىٰ أن يقرب المحرم طيباً ، أو يُخمّر رأسه ، فإنّه يُبعث يوم القيامة ملبياً ؛ لأنّه محرم ، والعلّة : حتىٰ يُبعث على الحالة التي كان عليها ، فنفهم أنّ هـٰذه هي العلّة ؛ لأنّ الشارع رتّب عليها حكماً .

فهـٰذا الترتيب بالفاء يدل وينبّه على العلّة ، ومن هـٰذا النوع ما رتّبه الراوي بالفاء ، فإنّه يُحمل أيضاً على السببية ويدل على العلّة ، كقول الراوي : (سها النبي صلى الله عليه وسلم . . فسجد) ، وقوله : (رضخ يهودي رأس جارية ، فأمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يُرضّ رأسه بين حجرين) . وبعض علماء الأصول يقول : إنّ ما رتبه الراوي الفقيه بالفاء مقدّم علىٰ ما رتبه بها الراوي غير الفقيه .

الثاني : ترتيب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء غير مقرون بالفاء :

مثال ذلك : قوله تعالى : ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ ، فجعل المخرج مسبباً عن التقوى ، وأنّ التقوىٰ علة له ، فالجملة الشرطية ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ﴾ في هـٰذه الآية هي علّة للجملة الجزائية ﴿ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ .

كذلك قول الله تعالى : ﴿ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَٰعَفْ لَهَا ٱلْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا * وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتَعْمَلْ صَٰلِحًا نُّؤْتِهَآ أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا ﴾ ، وقوله صلى الله عليه وسلم : « من اتخذ كلباً إلاّ كلب ماشية أو صيد . . نقص من أجره كلّ يوم قيراطان » .

الثالث : ما يذكره النبي صلى الله عليه وسلم جواباً لسؤال :

مثال ذلك : أنه جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقال لـه : هلكت وأهلكت ، وقعت على امرأتي في رمضان ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « اعتق رقبة » ، فقوله صلى الله عليه وسلم : « اعتق رقبة » يشير إلىٰ أنّ هـٰذا العتق مسبب عن الوقاع في نهار رمضان ، وإلاّ . . لما حَسُنَ أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم كلامه هـٰذا بعد أن ذكر الرجل ما وقع منه .

الرابع : إذا قال النبي صلى الله عليه وسلم كلاماً يرتبط بالذي قبله ؛ كأن يستفهم عن شيء ويرتب حكماً علىٰ ذلك ، أو أن يقول الشارع : إذاً ، وهـٰذا من قبيل العلّة أيضاً .

مثال ذلك : أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن بيع التمر بالرطب ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « أينقص إذا يبس ؟ » قالوا : نعم يا رسول الله ، قال صلى الله عليه وسلم : « إذاً فلا »[1] ، فعرفنا أنّ سبب المنع هو المزابنة ، وهو أنّه ينقص إذا يبس ، ولو لم يكن كذلك . . لما كان للسؤال ولا للجواب أي فائدة ، ولم يكن لترتيب الحكم معنى .

وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم للخثعمية التي سألته عن الحج عن الوالدين ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « أرأيت لو كان علىٰ أمّك دين فقضيته ، أكان ينفعها ؟ » قالت : نعم ، قال صلى الله عليه وسلم : « فدين الله أحق بالقضاء » .

---

(١) سبق تخريجه (ص ٣٤٨) .

الخامس : ذكر أمر بعد جواب شرط لو لم يكن ذلك الجواب سبباً لهٰذا الأمر . . لكان الكلام غير متسق .

مثال ذلك : قوله تعالى : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ﴾ ، فإنّه يُفهم من علّة النهي عن البيع كونه مانعاً من السعي إلى الجمعة ، ولو لم يكن معلّقاً على السعي . . لكان معناه : لا تبيعوا أبداً ، وهٰذا ليس مطلوباً قطعاً .

السادس : تفريق النبي صلى الله عليه وسلم بين شيئين .

مثال ذلك : قول النبي صلى الله عليه وسلم : « ليس للقاتل من الميراث شيء » .

فهٰذا تفريق بين القاتل وبين غيره من الورثة ، فالقاتل الذي يقتل مورّثه لا يرث ، فعرفنا أنّ العلّة هي القتل .

كذلك قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر للفارس سهمين وللراجل سهماً ، فهٰذا التفريق بين الفارس والراجل يدل علىٰ أنّ العلّة هي الفرس .

السابع : الغاية ، كما في قوله تعالى : ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ﴾ ، دلّت علىٰ أنّ علّة عدم قربان النساء هي عدم الطهر ، فإذا وُجد الطهر . . جاز القربان .

كذلك قوله تعالى : ﴿ وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ﴾ ، فإذا تبيّن الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر . . فحينئذ يمنع الأكل والشرب .

الثامن : الشرط ، كقوله صلى الله عليه وسلم : « فإذا اختلفت هٰذه الأصناف . . فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد » .

التاسع : الاستثناء ، كما في قوله تعالى : ﴿ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى

بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ ، فهٰذا العفو علّة لسقوط الصداق ، والمعنى : إلا أن النساء البالغات لهنّ حق العفو عن هٰذا النصف ، فلا يلزم فإذا لم يكن كذلك ، فإنّ الولي هو الذي يكون لـه ذلك ، ﴿ أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ ﴾ هٰذا من المجمل في القرآن الكريم ، هل المراد الزوج أم الولي ؟ لٰكن ما معنى العفو هنا في الآية ؟

عند غير الإمام مالك : العفو هو الزيادة ؛ أي : يعطي أكثر من نصف المهر أو يعطي المهر كلّه .

وهنا نشير إلىٰ بعض المسائل المهمّة في باب الإيماء :

المسألة الأولى : يجب أن نعلم أنّ باب الإيماء واسع ، وبعض العلماء ـ كأبي حامد الغزالي ـ قال : إنّ باب الإيماء ليس منحصراً .

المسألة الثانية : لا بدّ من نوع من المناسبة في الإيماء ، مثلاً : (سها النبي صلى الله عليه وسلم فسجد) . عرفنا أنّ السجود سببه هو السهو في الصلاة ، لٰكن لو قلنا مكان (سها) أكل فسجد ، فإنّه لا مناسبة بين الأكل والسجود ، فالسجود لا يمكن أن يُعلّل بأكل أو شرب ، فالإيماء لا بد فيه من نوع من التناسب ، والتعليل الصريح لا يحتاج إلىٰ تناسب .

المسألة الثالثة : للوصف والحكم في باب الإيماء أربع حالات :

الحالة الأولى : أن يكون الوصف والحكم ملفوظين ، مثل : ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ فهٰذا وصف ، ﴿ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ هٰذا حكم ، فإذا أُتِيَ بالوصف والحكم ملفوظين . . فهٰذا النوع متفق علىٰ أنّه إيماء .

الحالة الثانية : أن يُذكر الحكم دون الوصف ، فهٰذا متفق علىٰ أنّه ليس بإيماء ، كقوله صلى الله عليه وسلم : « البر بالبر يداً بيد » ، فهو ذكر الحكم ، لٰكن لم يذكر الوصف : هل هو مطعوم ، أو مكيل ، أو مقتات ومدّخر ، فهنا لا يمكن أن نقول : قد استفدنا العلّة من النص إيماءً ، فهٰذا غير صحيح ؛ لأنّ النص لم يومىء إلىٰ شيء .

الحالة الثالثة : أن يُذكر الوصف دون الحكم ، فقد اختلف العلماء فيه كما في قوله تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ فهنا وصف وهو الإحلال ، وهو وصف للحكم الذي يبحث عنه الفقهاء ، وهو الصحّة ، فبعض العلماء قال : هو إيماء ؛ لأنّ الإحلال فائدته أن يكون البيع صحيحاً وأن يُنتفع به ، وبعض العلماء قال : هـٰذا لا يعتبر إيماءً ؛ لأنّه وصف دون حكم .

الحالة الرابعة : الوصف والحكم قد يكونان مقدّرين ، فإذا كانا مقدّرين . . كانا كالمذكورين ، كما في قوله تعالى : ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ﴾ فهنا وصف مقدّر هو (الطهارة) فإذا طهرت المرأة . . جاز قربانها ، وهـٰذا هو الحكم المقدّر ، وقد صرّحت الآية بذلك حيث قال تعالى : ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ﴾ .

فالنص مسلك من مسالك العلّة ، ومنه يُعرف أنّ المجتهد لم يأت بالعلّة من تلقاء نفسه ، وإنما فحص النص ، فتارة يجد العلّة واضحة ، وتارة يجد العلّة شبه صريحة ، وتارة يجد العلّة إيماءً وتنبيها فيفهمها البصير باللغة العربية .

المستند الثاني : الإجماع :

إذا أجمع العلماء علىٰ علّة . . فإنّ المجتهد يعتمدها علّة ، مثال ذلك : قوله تعالى : ﴿ وَٱبْتَلُواْ ٱلْيَتَـٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَآ إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُواْ ﴾ .

أجمع العلماء علىٰ أنّ العلّة في حفظ مال اليتيم هي الصّغر ، وفائدة الإجماع : أنّ القائس إذا أراد أن يقيس . . فإنّه لا يحتاج إلىٰ أن يبحث عن العلّة ؛ لأنّ الإجماع انعقد علىٰ هـٰذه العلّة ، فتقاس ولاية الأبدان علىٰ ولاية المال لعلّة جامعة ثابتة بالإجماع هي الصغر ، فيتولّىٰ تزويج الصغيرة أو منعها بناء علىٰ ذلك .

قال صلى الله عليه وسلم : « لا يقض القاضي وهو غضبان » .

أجمع العلماء علىٰ أنّ العلّة هي تشويش الخاطر ؛ لأنّ الغضبان مشوّش

الخاطر غير قادر على التركيز ، فكذلك لو كان جائعاً ، أو عطشان ، أو حاقناً ، أو خائفاً ، أو مريضاً مرضاً شديداً ، فكل ما يشوّش الخاطر هو علّة .

أجمع العلماء علىٰ أنّ تلف المال تحت اليد العادية علّة لضمان المُتلَف في حالة الغصب ، فإذا قسنا عليه السارق وقلنا : إنّه ضامن للمال الذي سرقه . . فإنّ هـٰذا القياس يكون صحيحاً ، ولا يمكن للخصم أن يطالب بإثبات العلّة ، فالعلّة ثابتة في الأصل بالإجماع ، وإن كان السارق تقطع يده والغاصب لا تُقطع يده .

المستند الثالث : الاستنباط :

الاستنباط : هو استخراج الشيء ، وهو مأخوذ من النبط ، وهو أوّل الماء الذي يُستخرج من البئر ، ومنه قوله تعالى : ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡ﴾ أي : الذين يستخرجونه ، وتقول العرب : استنبط الكلام : استخرجه ، والنِّباط ـ بالكسر ـ : الكلام المستخرج ، ومنه قول المتنخل :

فـإمّـا تُعْـرِضِـنَّ أُمَيْـمَ عَنِّـي ... ويَنْـزِعْـكِ الـوُشَـاةُ أُولُـو النِّبـاطِ

وقد تقدم في النفيضة من هـٰذا الكتاب[1] .

يعنىٰ بالاستنباط هنا : ما يستخرجه الإنسان من علمه بناءً علىٰ أمارات معيّنة . والعلة يستنبطها المجتهد من خلال عملية ذات أبعاد ثلاثة : فهو الذي يستنبط العلّة ، وهو الذي يبحث عن علاقتها بالفرع ، ثمّ يلحق الفرع بالأصل ؛ أي : أنّه يقيس .

فالعلّة هنا ليست منصوصة ، فلو كانت منصوصة . . لكانت مهمة المجتهد هي إلحاق الفرع بالأصل دون أن يبحث عن العلّة .

وهـٰذا الاستنباط بعضه قريب ، وبعضه بعيد متكلّف ، ولهـٰذا كان الظاهرية أبعد الناس من أن يقبلوا العلل المستنبطة ، وبخاصة تلك البعيدة من النص .

والعلّة بالاستنباط ثلاثة أضرُب هي : المناسبة ، السبر والتقسيم ، الدوران الوجودي والعدمي ، أو الدوران طرداً وعكساً .

---

(١) انظر (ص ٣٢٣) .

أوّلاً : المناسبة :

المناسبة : هي الفيصل بين الشرع التعبّدي والمعقول ، فإذا وُجدت المناسبة . . سميناه معقولاً ومعلّلاً ، وإذا لم توجد المناسبة ، ولم تظهر . . فإنّنا نسمّيه تعبديّاً .

والمناسب مهم ؛ لأنّ عليه مدار الشريعة كما يقول الطوفي .

والمناسب : هو اسم فاعل من ناسب الشيء مناسبة ؛ أي : لائمَ ، فهو مناسب ؛ أي : أنّ بين هٰذا الشيء وهٰذا الشيء علاقة نسب ، وقد اختلف العلماء في تعريفه اختلافاً كبيراً ، وبصفة عامّة يمكن أن نقول : إنّ المناسب : هو أن توجد علاقة عقلية بين الوصف والحكم ، بحيث لو رُتّب الحكم على الوصف . . لنشأت مصلحة من نوع المصالح التي يهتم الشارع بجلبها ، أو دُرئت مفسدة من نوع المفاسد التي يهتم الشارع بدرئها ، أو تقل المفاسد ، أو تكثر المصالح ؛ لأنّ الشريعة كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله : جاءت لتكثير المصالح وتحصيلها ، وجاءت أيضاً لتعطيل المفاسد أو تقليلها .

ويقول الآمدي : إنّ المناسب ضابطه أنّ ترتيب الحكم عليه يجلب المصالح ، أو يدرأ المفاسد أو يقلّلها ، فهو جالب للمصالح دارىء للمفاسد ، وهٰذه المصالح نشوؤها بعد ترتيب الحكم يتبيّن لكل عاقل ، حتىٰ لا يمانع فيه إلاّ معاند .

أمّا القرافي : فيقول : المناسب هو الذي تنشأ عنه المصالح أو تُدرأ به المفاسد .

فالآمدي رحمه الله ناط المناسب بالمصالح الشرعية المقصودة من الشارع ، والقرافي أطلق بأنّه تنشأ عنه مصلحة أو تدرأ به مفسدة ، بمعنى : أنّ المناسب تظهر منه حكمة ، هٰذه الحكمة هي الغاية من شرع الحكم .

مجموع العلاقة بين الوصف والحكم هو المناسبة والحكمة ، فترتيب القصاص على القتل تنشأ عنه مصلحة هي حفظ الأنفس ، وترتيب الحد على الزنا تنشأ عنه مصلحة هي حفظ النسل والعرض ، وإقامة الحد علىٰ شارب الخمر تنشأ عنه مصلحة هي حفظ العقل ، وقطع يد السارق تنشأ عنه مصلحة هي حفظ

الأموال ، وسنتبسط في المناسبة في باب المصالح المرسلة .

والمناسب ينقسم إلىٰ ثلاثة أقسام : مناسب مؤثر ، ومناسب ملائم ، ومناسب غريب .

المناسب المؤثر : أي : الذي يترك أثره في الأشياء ، وتعريف المناسب المؤثر : هو أن يؤثر عين الوصف في عين الحكم بالنص أو بالإجماع ، قال في « المراقي » :

مِنَ المُنَاسِبِ مُؤَثِّرٌ ذُكِرْ ... بِالنَّصِ والإجْمَاعِ نَوْعُهُ اعْتُبِرْ
في النَّوعِ للحُكْمِ وإنْ لَمْ يُعْتَبَرْ ... بِذيْنِ بَلْ تَرَتُّبُ الْحُكمِ ظَهَرَ
عَلىٰ وِفَاقِه فذا المُلائِمُ ... أَقْوَاهُ ما ذَكَرَ قَبْلُ القَاسِمُ
مِنِ اعْتِبَارِ النَّوعِ في الجِنْسِ ومِنْ ... عَكْسٍ ومِنْ جِنْسٍ بآخَرَ زُكِنْ

وفيما ذكر اختلاف ، وبخاصة في اعتبار الجنس بالجنس من الملائم ، وقد عده صاحب « الروضة » من المناسب الغريب كما سترى .

ومن المناسب المؤثر : الإسكار مؤثر في الخمر ، فعين الوصف وهو الإسكار مؤثر في عين الحكم وهو تحريم الخمر ووجوب الحد علىٰ من شربها ؛ لأنّ ترتيب الحد علىٰ شارب الخمر من شأنه أن يصون العقول ، ويردع من يفعل ذلك .

المناسب الملائم : هو أن يؤثر عين الوصف في جنس الحكم ، أو يؤثر جنس الوصف في عين الحكم .

مثال ذلك : الصغر هو علة ترتيب حكم الولاية علىٰ مال الصبي ، فالصغر وصف مؤثر بعينه ، وإذا أردنا أن نقيس الولاية علىٰ بدن الصغير على الولاية علىٰ ماله . . فهنا أثر عين الوصف وهو الصغر في جنس الحكم وهو الولاية ، وقلنا : جنس الحكم ؛ لأنّ الجنس ما دلّ على اثنين فصاعداً ، والولاية دلّت علىٰ شيئين : الولاية على المال ، والولاية على البدن .

كذلك الولي الذي يُقدّم في الميراث نقدّمه في ولاية النكاح ، فهٰذا مناسب ملائم ، فالولاية وصف ، والتقديم جنس ، فهنا أثّر عين الوصف وهو الولاية

والقرابة في جنس الحكم وهو التقديم ، وقلنا : جنس ؛ لأنّ التقديم يشمل التقديم في الميراث ، والتقديم في ولاية النكاح ، فالبنوّة مثلاً أو الإخوة الأشقاء أو لأب هٰذا وصف يعمل في التقديم في الميراث ، فكذلك يعمل في التقديم في النكاح ، فإذا قسنا التقديم في الولاية في النكاح على التقديم في الميراث . . نكون قد أعملنا عين الوصف في جنس الحكم ، وهٰذا هو المناسب الملائم .

أما مثال اعتبار جنس الوصف في عين الحكم . . فقد مثَّل له حلولو في « الضياء اللامع » بقوله : ومثاله ما لو قيل الجمع جائز في الحضر مع المطر لو لم يرد فيه نص ؛ قياساً على السفر بجامع الحرج ، والحكم رخصة الجمع وهو واحد ، والوصف الحرج وهو جنس .

المناسب الغريب : ذهب السبكي في « جمع الجوامع » وصاحب « المراقي » إلىٰ أنّ الغريب هو الملغى ، وأنّ تأثير الجنس في الجنس هو من نوع المناسب الملائم ، ولذلك يقول في « المراقي » :

فَقَدِّم الأخَصَّ والغَريبُ ألغى اعْتِبارَهُ العَلي الرَّقِيبُ

لٰكن ابن قدامة وكثيراً من الأصوليين قالوا : إن الغريب ليس هو الملغى ، وإنما الغريب : هو تأثير جنس الوصف في جنس الحكم .

سُمي غريباً لأنّ العلاقة بين الوصف والحكم علاقة بعيدة ، إذ لم يجمع بينهما إلاّ جنس ، فالوصف هنا يؤثر بجنسه ، والحكم يتأثر بجنس هٰذا الوصف ، ولذلك قالوا : لا يُعمل به ، ومثال ذلك :

قياس الجمع في المطر على الجمع في السفر بسبب المشقة ، فهنا وجدنا جنس الوصف وهو (المشقة) يعمل ويؤثر في جنس الحكم وهو (الجمع) فالمشقة تحتها أنواع كثيرة ، فقد تكون مشقة سفر ، أو مرض ، أو كِبَر ، أو جهاد ، أو صوم ، وكذلك الجمع قد يكون جمعاً لسفر ، أو مرض أو مطر ، فالمناسبة هنا غريبة ؛ لكونها من باب الجنس في الجنس ، وهٰذا مثال غير مناسب ؛ لأنّ كلاً من الجمع في السفر والجمع في المطر منصوص عليه ،

وبالتالي يكون هـٰذا المثال افتراضياً ، لأنّ كثيراً من مسائل الأصول إنّما يذكرها العلماء افتراضاً .

والطوفي وابن قدامة يمثلان بأمثلة تقريبية ، كمسألة قياس الحيض على السفر في إسقاط الصلاة للمشقة ، فهـٰذا القياس ليس مساوياً ، وهـٰذا يمنع القياس ؛ لأنّ المشقة جنس والعبادة جنس ، فهـٰذه صلاة سقط قضاؤها بالحيض بناءً علىٰ سقوط جزء من الصلاة في السفر للمشقة ، فيكون عندنا مشقة وهي جنس ؛ لأنّ المشقة أنواع كما ذكرنا ذلك في المثال السابق ، وعندنا صلاة وهي جنس ؛ لأنّ أنواع الصلاة كثيرة وعوارضها كثيرة ، وهو مثال تقريبي ؛ لأنّ سقوط الصلاة بالحيض منصوص عليه لحديث عائشة رضي الله عنها : (كنا نؤمر بقضاء الصوم ، ولم نؤمر بقضاء الصلاة) .

والفرع حتىٰ نقيسه على الأصل لا بد أن يكون غير منصوص عليه ، وعلىٰ كلٍّ فالمناسبة بين جنس الصوم وجنس الصلاة بعيدة ، إذ بينهما تباين كبير ، فالصوم يوم العيدين محرّم ، بينما صلاة العيدين سنّة ، فكيف نقيس الصلاة على الصوم .

وهناك فرع آخر يمكن أن يخرج علىٰ هـٰذا النوع من المناسبة ، كمن يقول بقتل تارك الصلاة مع أنّه ليس كافراً عنده ، وهـٰذا يقول به مالك والشافعي ، فيمكن أن يخرج على المناسب الغريب .

وللعلماء في تارك الصلاة ثلاثة أقوال :

القول الأوّل : أنّه كافر يُقتل ، وهـٰذا لا إشكال فيه ؛ لأنّ الكافر حده القتل ، وهـٰذا مذهب الإمام أحمد .

القول الثاني : ليس بكافر ولا يُقتل ، بل يُعزّر ، وهو مذهب أبي حنيفة .

القول الثالث : وهو مذهب مالك والشافعي ، وهو أنّه ليس بكافر لـٰكنّه يُقتل ، فهنا يكون الإشكال ، وإن كان صاحب « بداية المجتهد » قال : إنّه من قياس الشبه ، لـٰكن يبدو لي أنّه من الجنس في الجنس ؛ فترك الصلاة هو الوصف ، والحكم هو القتل ، فلمّا كان ترك الصلاة من جنس المعاصي الكبيرة ، والقتل من جنس العقوبات الكبيرة ، بل من أقسى العقوبات . . طبّقناه علىٰ هـٰذا ،

فهو مناسب غريب من باب الجنس في الجنس ، وعلىٰ هـٰذا فمذهب الإمام أحمد وأبي حنيفة أقيس ، فالإمام أحمد قال : تارك الصلاة تارك لدينه ، وبالتالي يُقتل ، وهنا لا إشكال ، وأبو حنيفة : اعتبره غير كافر ، ولا يُقتل ، وإنما يُعزّر . أمّا الإمام مالك والشافعي رحمهما الله فقالا : ليس بكافر ، لـٰكن يُقتل ، فيستشكل إلا بنوع من اللجوء إلى المناسب الغريب .

ثانياً : السَّبر والتقسيم :

يكتفي بعض العلماء بكلمة السبر كصاحب « الروضة » وبعضهم يضيف إليه كلمة التقسيم .

السبر : هو الابتلاء والاختبار ، تقول : سبرتُ الجرح ، إذا اختبرته وابتليته لتعرف عمقه ، ولأجل ذلك يقولون : المسبار للآلة التي تُسبر بها الجروح .

والتقسيم : هو حصر الأوصاف ، والسبر هو اختبار الأوصاف واحداً بعد واحد ، لنصل في النهاية إلى الوصف الذي يصلح أن يكون علّة ، أو ليبقىٰ وصف واحد فيتعيّن للعليّة .

وبعض العلماء فسّر هـٰذا المسلك بأنّه إجماع على التعليل في الجملة ، وتعيين العلّة بطرد الأوصاف التي لا تصلح للتعليل ، وبعضهم لم يشترط الإجماع ، ولـٰكن اشترط الاتفاق بين الخصمين .

كان من المفروض أن يُبدأ بالتقسيم قبل السبر ؛ لأنّ الاختبار يأتي بعد الحصر ، لـٰكن العلماء قدّموا السبر لأهمّيته ، فهو الذي يُتوصّل به إلى العلّة ، فلذلك قلنا : السبر والتقسيم .

مثال ذلك : قوله صلى الله عليه وسلم : « البر بالبر ، والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر ، والملح بالملح » ، فالنبي صلى الله عليه وسلم لم يذكر علّة للبر ، فالمجتهد هو الذي يقسم ويسبر ، فيأتي المجتهد ويحصر الأوصاف في

البر ليصل إلى العلّة ، فيقول : البر : حبة ، سمراء ، مزروعة ، مطعومة ، تباع كيلاً ، تقتات وتدّخر .

فحصر الأوصاف هو التقسيم ، ثمّ نختبر هٰذه الأوصاف واحداً بعد واحد ، وهٰذا هو السبر ، فنقول : حبة : لا يصلح للعليّة ، سمراء : لا يصلح للعليّة ، مزروعة : لا يصلح للعليّة ، فهٰذه الأوصاف لا يعلّق الشارع عليها حكماً ، فإذا وصلنا إلىٰ مطعوم . . فهنا يقول الشافعي : هٰذه هي العلّة ، وهي كونه مطعوماً ، أما الحنفي : فالعلّة عنده الكيل ؛ أي : أنّه يُباع كيلاً ، فكل مكيل لا يُباع بمثله تفاضلاً ، ولا بجنسه نسيئة ، والمالكي يقول : كل هٰذه الأوصاف طردية لا تصلح للعليّة ، فالعلة : أنه مقتات ومدّخر ، فكل واحد يطرد الأوصاف التي لا تصلح للعليّة ليصل إلى الوصف الذي يراه أقرب لأن يعلّق عليه الحكم ، فهٰذا سبر وتقسيم ، والخلاف هنا هو في تعيين الوصف ، وليس في أصل التعليل ، ولأجل ذلك قال العلماء : إنّ السبر والتقسيم هو في شيء متفق علىٰ تعليله ، لٰكنه مختلف في تعيين علّته .

كذلك فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يذكر علّة للذهب والفضة ، فيأتي المجتهد ويقول : الذهب : معدن أصفر أو أحمر ، يُتحلّىٰ به ، يباع وزناً ، ثمناً للأشياء ، وقيمة للمتلفات ، ومخزناً للثروة . فكونه معدناً أصفر أو أحمر يتحلّىٰ به لا دخل لـه في العلّة ولا نرتب عليه حكما ، وبعض العلماء كالظاهرية وابن عقيل قالوا : الربا في الذهب والفضة غير معلّل ، وبعض العلماء يقول العلّة في الذهب والفضة علّة قاصرة ؛ أي : نعلّل بها ولا نتجاوز بها المحل ، فإذا قلنا : لا يجوز بيعه بمثله تفاضلاً ؛ لأنّه ذهب ، والعلّة هي الذهبية ، فهٰذه علّة قاصرة غير متعدّية ، ومن العلماء من قال : العلّة هي الوزن ، وهم أبو حنيفة ، وأحمد في المشهور من مذهبه ، فكل ما يباع وزناً فيه الربا ولو كان حديداً ، والمالكية والشافعية قالوا : إنّ العلّة هي الثمنية ؛ أي : أنّها أثمان للأشياء ، واختاره ابن تيمية وابن القيم ، فالعلّة أنّها ثمن للأشياء وقيمة للمتلفات ، لٰكن الذين قالوا بالثمنية اختلفوا ؛ فمنهم من قال ثمنية قاصرة ؛ بمعنى : أنّها من العلل القاصرة

التي لا يمكن أن تقاس عليها الفلوس ، وهـٰذا ما ذهب إليه الشافعي بقوّة حيث يقول إمام الحرمين : فلو قلت : لماذا لم تكن الفلوس كالذهب والفضّة ؟ . . قلنا : إنّ الذهب والفضة هما أصل النقود ؛ أي : أنّها نقود بالخِلقة ، وقد كرّر ذلك في كتابه « البرهان » ، فالله خلقها لتكون نقوداً بخلاف الفلوس حديدية أو نحاسية ، وبخلاف النقود الورقية فهـٰذه ما خُلقت نقوداً ، وإنّما وُضع عليها ختم فأعطاها صفة النقد ، أمّا المالكية وابن تيمية وابن القيم فقد قالوا : العلّة هي الثمنية ، لـٰكن هل هي ثمنية غالبة ، أم مطلق الثمنية ؟

لأنّ مالكاً رحمه الله قال في « المدوّنة » : لو اتخذوا الجلود عيناً . . لكرهت أن تباع بالذهب والفضة نظِرة .

قال ابن تيمية : الكراهة هنا بمعنى التحريم ، وإنّ مالكاً رحمه الله كان يتورّع فلا يقول : هـٰذا حرام وهـٰذا حلال لما لم يجد فيه نصاً ، ويقول : أكره ؛ بمعنى : أحرِّم ، فمالك رحمه الله قال : لو اتخذت الجلود عيناً يُباع بها ويُشترىٰ . . لكرهتُ أن تُباع بالذهب والفضة نظرة ؛ أي : إلىٰ أجل ، فهنا المالكية قالوا : إذا كانت الثمنية غالبة كالنقود الورقية التي غلبت في الثمنية . . فيمكن أن تكون بمنزلة النقود الأصلية ، فلا تباع بمثلها تفاضلاً ، ولا بجنسها نسيئة ، وهنا يكون الصرف المؤجل غير جائز ، كأن تعطيني ريالات لأصرفها لك فيما بعد دولارات ، فهـٰذا لا يجوز ، وقد أخذ بالمنع شيخ الإسلام ابن تيمية ، وقال : إنّ العلّة هي الثمنية قطعاً .

وقال أبو بكر بن العربي المالكي ـ وهو من أشد من يؤيّد التعليل بالثمنية ـ : إنّ كُلّ شيء اتخذ ثمناً يصبح كالنقود ، وهناك من المالكية من قال : إنّ الفلوس عروض تجارة لا ربا فيها ، وهناك من اعتبر الكراهة في كلام الإمام مالك ليست تحريماً ، وإنّما هي من باب الكراهة .

بعد أن حققنا العلّة بالسبر والتقسيم . . ننظر في الفرع ، فمثلاً : الذرة هـٰذا الفرع هل فيه الوصف الذي اعتبرناه علّة ؛ فهو مطعوم بالنسبة للشافعية ، ويباع

كيلاً بالنسبة للحنفية ، أو يُقتات ويُدّخر بالنسبة للمالكية ، فنلحقه بالأصل لهٰذه العلّة التي ثبتت في الأصل عن طريق السبر والتقسيم .

فالأوصاف لم تثبت بنص ولا إجماع ، وإنّما ثبت حكم الأصل وعلى المجتهد أن يحصر الأوصاف ويختبرها ، ثم يلحق الفرع بالأصل لهٰذه العلّة التي ثبتت بالسبر والتقسيم .

ما الفرق بين التقسيم وتنقيح المناط ؟

لقد قال بعض العلماء : هما مسلك واحد ، وقال آخرون كصاحب « الروضة » : إنّ تنقيح المناط : هو في أوصاف ذكرها الشارع ، أمّا التقسيم : فيكون في أوصاف لم ترد في كلام الشارع ، وإنّما يقوم المجتهد بجمعها واستنباطها من محل الحكم .

وفي عملية السبر والتقسيم : لا توجد مناسبة بين الحكم والوصف ، ولذلك من الصعب جداً أن نجزم بالعلّة ، فالمجتهد يظن أن هٰذا الوصف هو العلّة بعد أن يتفق مع غيره من المجتهدين علىٰ أنّه شرع معلّل ، وبعد أن يقوم بحصر الأوصاف ، ثم اختبارها ، ويقوم بتعيين الوصف الذي يصلح للعليّة ، وبعض العلماء قال : لا يعيّن الوصف ، وإنما يطرد الأوصاف التي لا تصلح للتعليل ، والوصف الذي يبقىٰ من الأوصاف هو الذي يتعيّن علّة .

فالمجتهد في عملية السبر والتقسيم يمر بمراحل هي :

المرحلة الأولى : أن يثبت كون الشيء معلّلاً بالإجماع كما قاله صاحب « الروضة » ، إلا أن علينا أن نتنازل عن كلمة (الإجماع) لنقول في النهاية : لا بدّ أن تكون العلّة متفقاً عليها بين الخصمين . كما قال غيره ؛ لأنّنا إذا شرطنا الإجماع في كل مسائل السبر والتقسيم . . سنجد أنفسنا في النهاية بلا سبر ولا تقسيم ، فمسألة الربا في البر مثلاً لم يجمع العلماء علىٰ أنّها معلّلة ، بل الجمهور هم من قال : إنّها معلّلة ، ولذلك نكتفي بالاتفاق على العلّة بين الخصمين .

المرحلة الثانية : حصر الأوصاف .

المرحلة الثالثة : إبطال وطرد الأوصاف التي لا تصلح للعليّة ، وتعيين الوصف الذي يصلح للعليّة ، أو أنّه يبقىٰ وصف فيتعيّن هـٰذا الوصف علّة ، لـٰكن كيف يُبطل هـٰذه الأوصاف ؟

يُبطلها لأن وجودها غير مؤثر في العليّة ؛ لكونها من الأوصاف الطردية ، كالطول ، والقِصَر ، والذكورة ، والأنوثة ، في مسائل العتق مثلاً .

للسبر والتقسيم شرطان :

الشرط الأوّل : الدوران ؛ بمعنى : أنّ الحكم يوجد إذا وُجد الوصف ، ويُفقد إذا فقد الوصف ، فإذا وجدنا الحكم بدون وصف ، أو الوصف بدون حكم . . فمعنىٰ ذلك أنّ سبرنا وتقسيمنا ليس صحيحاً .

الشرط الثاني : عند حصر الأوصاف يجب على المجتهد ألاّ يغفل وصفاً من الأوصاف ، فإذا أغفل وصفاً من هـٰذه الأوصاف . . فإنّ السبر والتقسيم لا يكون صحيحاً ، وأن يختبر كل الأوصاف بحيث لا يترك وصفاً يصلح دون اختبار .

إذاً فمسألة السبر والتقسيم من مسائل الاستنباط ، ولذلك استبعدها الظاهرية ، قال في « المراقي » :

والسَّبْـرُ والتَقْسيـمُ قِسْـمٌ رابِـعُ ... أنْ يَجَمَعَ الأَوصَـافَ فِيـه جَـامِعُ
ويَطْـرُدَ الـذِي لَهـا لا يَصْلُـحُ ... فَمَـا بَقـي تَعْيينُـهُ متَّضِـحُ

ثالثاً : الدوران طرداً وعكساً :

وهو أن تدور العلة مع الحكم بحيث إذا وُجدت العلة وجد الحكم ، وإذا زالت العلّة زال الحكم ، والفقهاء رحمهم الله مثّلوا لذلك بشخص جالس أمام مبنى ، فإذا أتىٰ شخص ليدخل المبنى . . قام ، وإذا غاب هـٰذا الشخص . . جلس ، ولا يقوم لأحد غيره ، فحينئذٍ نقول : إن العلّة في قيامه وقعوده هي وجود هـٰذا الشخص ، فهـٰذا هو الدوران .

الشارع حرّم الخمر إذا كان مسكراً ، وإذا لم يوجد الإسكار . . لم يكن

محرّماً ، فالتحريم دائر مع الإسكار طرداً وعكساً ، وجوداً وعدماً ، فالطرد : هو الوجود ، والعكس : هو العدم ، ولذلك قال في « مراقي السعود » :

أَنْ يُوجَدَ الحُكْمُ لَدىٰ وُجودِ   وَصْفٍ وينتَفي لَدى الْفُقُودِ

ثمّ أضاف شرطاً ، وهو أنّ الوصف لا بد أن يكون فيه نوع من المناسبة ، فقال :

والوصْفُ ذو تَناسُبٍ أَو احْتَمَلْ   لَهُ وإلاَّ فَعَنِ القَصْدِ اعْتَزَلْ

فهناك دوران غير مؤثر ؛ لأنّه لا يوجد تناسب ، مثال ذلك : رائحة الخمر تدور معها الشدة طرداً وعكساً ، لـٰكنها وصف غير مناسب ، وإنّما المناسب هو كونها مسكرة .

الدوران قد يكون وجوداً فقط ، وقد اختلف العلماء فيه ، فبعضهم قال : إنّه مسلك ، وبعضهم قال : إنّه ليس مسلكاً وهو الصحيح ، وقد يكون الدوران عدماً فقط ، وهـٰذا ليس بمسلك إجماعاً ، ولذلك قال بعض العلماء : إذا كان الدوران وجوداً . . ليس بعلّة ، وكذلك العكس وحده ليس بعلّة ، فكيف يكون الدوران وجوداً وعدماً مسلكاً من مسالك العلّة ؟ وقد أجيب عنه بقولهم : ضعيفان يغلبان قوياً ، ولذلك قال الشاعر :

لا تُخَاصِمْ بِوَاحِدٍ أَهْلَ بَيْتٍ   فَضَعِيفَانِ يَغْلِبانِ قَوِيَّا

فإذا اجتمع الدوران الوجودي والعدمي . . فإنّ الناظر يظنّ ظناً بأنّ هـٰذا مسلك من المسالك .

ومن أمثلة الدوران طرداً وعكساً : أنّ ذكور الإبل والبقر والغنم تجب فيها الزكاة ؛ لأنّها تجب في إناثها ، وذكور الخيل والحمير لا تجب فيها الزكاة ؛ لأنّها لا تجب في إناثها .

هـٰذه المسالك الثلاثة : المناسبة ، السبر والتقسيم ، الدوران طرداً وعكساً يطلق عليها مع ما قبلها من المسالك : قياس العلة .

وسنتطرّق للحديث عن قياس الشبه ، والدلالة ، وقياس العكس .

قياس الشبه :

قياس الشبه لا يعتمد علىٰ علّة معقولة ، وإنّما يعتمد علىٰ علّة مأخوذة من الشرع ؛ بمعنى : أنّه يُقاس بسبب مشابهة في الحكم الشرعي ، وليس بسبب مشابهة في الوضع العقلي .

مثال ذلك : قياس الوضوء على التيمم ، فما هو الجامع بينهما ؟

نعلم أنّ البر والأرز الجامع بينهما أنّهما طعام ، لـٰكن الوضوء والتيمم لا يجمع بينهما إلاّ حكم شرعي ، فليس بينهما جمع عقلي ، فإذا قست أحدهما على الآخر . . فإنّك تقيس بناءً علىٰ حكم شرعي ؛ أي : أنّ العلاقة الجامعة بينهما ليست وصفاً عقلياً ، بل حكم شرعي ، فالنبيذ إذا قسته على الخمر . . فالجامع بينهما واضح وهو الإسكار ، فهـٰذا وصف عقلي معروف قبل الشرع ، ولذلك يقول الشاعر :

رَأَيْتُ الخَمْرَ صَالِحَةً وفِيهَا خِصَالٌ تُفْسِدُ الرَّجُلَ الحَلِيمَا

لـٰكن لو لم يرد الشرع بالتيمم . . لما أمكنك أن تقول : التيمم كالوضوء ، قال في « مراقي السعود » :

صَلاحُهُ لَمْ يُدْرَ دُونَ الشَّرْعِ وَلَمْ يُنَطْ مُنَاسِبٌ بِالسَّمْعِ

مثال ذلك : الوضوء والغسل هل تجب فيهما النية ، أم لا تجب ؟

اختلف العلماء فيه ؛ فذهب مالك وأحمد والشافعي إلىٰ وجوب النية ؛ لأنّها تعبديّات ؛ أي : أمور : غير معقولة المعنى ، وعلىٰ هـٰذا : فكل تعبدي ذا لبس تجب فيه النية ، وأبو حنيفة يقول : إن الوضوء والغسل لا تجب فيهما النية ؛ لأنّهما من معقول المعنى ، فهما تَطَهُّر وتَنَظُّف ، فلا تجب فيهما النية .

وهو قياس لا يرجع إلىٰ أصل عقلي ، وإنّما يرجع إلىٰ أصل شرعي .

فالجمهور قاسوا الوضوء على التيمم والصلاة لوجوب النية فيهما ، فالوضوء يشبه التيمم في كونه طهارة ومقدّمة تستباح بها الصلاة ، ويستباح بها مس

المصحف والطواف ، أمّا أبو حنيفة : فقاس الوضوء علىٰ غسل النجاسة ، وغسل النجاسة لا تجب فيه النية ؛ لأنّه معقول المعنى ، والوضوء يشبه غسل النجاسة في كونه مزيلاً للحدث ، وذلك مزيل النجاسة ، فلا توجد علّة حتىٰ نقيس عليها ، وأقوىٰ قياس الشبه ما يسمىٰ بغلبة الأشباه ، كما قال في « مراقي السعود » :

إلاّ ففي قَبولِهِ تَرَدُّدُ غَلَبَةُ الأشْباهِ هُوَ الأَجْوَدُ

ومعنىٰ غلبة الأشباه : أن يتردّد فرع بين أصلين مختلفي الحكم ، وفيه شبه بكل منهما ، ولا يمكن الجمع بينهما ، فيُلحق بأكثرهما شبهاً به .

مثال ذلك : العبد المملوك يشبه الآدمي ، ويشبه المال ، فهو يشبه المال في كونه يُباع ويشترىٰ ويُعار ويوهب ؛ ولأنّه تتفاوت قيمته بتفاوت أوصافه جودة ورداءة ، وعلىٰ هٰذا : من قتل عبداً . . وجبت على القاتل قيمته ولو زادت على الدية ، ويشبه الإنسان في كونه يثاب ويعاقب ، وكونه مخاطباً بالتكاليف الشرعية ، وأشبه الإنسان في الأوصاف البدنية والنفسية ، وعلىٰ هٰذا من قتل عبداً . . فإنّه يُقتل به ، أو يدفع الدية .

والشبه في الأصل هو المماثلة ، تقول : فلان يشبه فلاناً ؛ أي : يماثله ، يُقال : هو شَبَهُه وشبيهه وشِبهُه ، كما يُقال : مَثَلُه ومثيله ومِثلُه .

وعرّفه بعض العلماء بقولهم : وصف متردد بين الطرد والمناسب ، فهو فوق الطرد ودون المناسب ، إلاَّ أنه يستلزمه ، قال في « المراقي » :

والشَّبَهُ المُسْتَلْزِمُ المُناسِبا مِثْلُ الوُضو يَسْتَلْزِمُ التَّقَرُّبا

فلو قسنا الوضوء على التيمم في وجوب النية بجامع كونه طهارة . . فإنّ الطهارة ليست مناسبة لاشتراط النية ؛ لعدم اشتراطها في طهارة الخبث ، لٰكن الطهارة تستلزم وصفاً مناسباً لاشتراط النية ، وهو كونها عبادة وقربة ، والعبادة مناسبة لاشتراط النيّة .

ويقول الأصوليون : إنه لا يمكن أن يُعتدّ بالشبه الصوري ؛ لأنّ الأشياء تتشابه في الصورة ، لٰكنها لا تتشابه في المعاني ، فلو قلنا بالشبه الصوري . .

لأدّىٰ ذلك إلىٰ قياس أشياء علىٰ أشياء مع وجود الفارق بينها في المعاني ، ولأجل ذلك ردوا ما ذكره بعضهم من القياس في الشبه الصوري ، وقد قال به ابن علية من المالكية ، قال في « مراقي السعود » :

وابْـنُ عُلَيَّـةَ يَـرىٰ للصُّـوري   كـالقَيْسِ لِلْخَيْـلِ عَلَـى الحَميـرِ

قياس الدلالة :

هو أن يدل الوصف علىٰ علّة الحكم ، وليس هو علّة للحكم .

مثال ذلك : الشدّة تدل على الإسكار ، ولـٰكنها ليست هي الإسكار بل تدل عليه ، فإذا علّلت بالشدة دون الإسكار . . فحينئذ يكون هـٰذا من باب قياس الدلالة .

وقياس الدلالة يشبه إلىٰ حد ما الدوران طرداً وعكساً في حالة التلازم بين الشدة والإسكار ؛ لأنّ الشدة ملازمة للإسكار وتدل عليه .

وبعض العلماء عرّف قياس الدلالة بقوله : هو قياس يُستدل فيه بواحد من الطرفين ، فيُحمل عليه الطرف الآخر .

مثال ذلك : السيد لا يجوز له ولا يصح منه أن يجبر عبده على الزواج ، فكذلك لا يجبره على الطلاق ، أو بالعكس لا يجوز له أن يجبره على الطلاق ، فكذلك لا يجبره على النكاح ، فهـٰذا استدلال بطرف علىٰ طرف ، وهو يدل علىٰ أنّ شؤون النكاح والطلاق ليست بيد السيد ، وإنما هي بيد المملوك نفسه ، فعدم الجبر على النكاح دلّ علىٰ عدم الجبر على الطلاق ، وكذلك العكس .

كذلك لو قلنا : البكر تجبر على النكاح كالصغيرة ، ولو كانت ساخطة ؛ لأنّ الصغيرة يجوز تزويجها وهي ساكتة ، ومعنىٰ ذلك : أنّه لا عبرة برضاها ، فيجوز تزويجها وهي ساكتة ، فالبكر إذنها أن تسكت ، وإن كان النطق دليل الرضا ، فلمّا لم يُطلب منها النطق . . علمنا أنّه يجوز تزويجها وهي ساخطة ؛ لأنّ النطق لم يُطلب منها ، فقسناها على الصغيرة التي لا يُعتبر رضاها ، فهـٰذا قياس دلالة ، فقد دلّ سكوت الصغيرة علىٰ عدم الاعتداد برضاها ، فتزوّج وهي ساخطة ،

فنقيس البكر على الصغيرة ؛ لأن السكوت دلالة علىٰ عدم اعتبار الرضا ، وأنّه يجوز تزويجها وهي ساخطة .

قياس العكس :

هو إثبات نقيض حكم الأصل للفرع لوجود نقيض علّة حكم الأصل في الفرع .

مثال ذلك : قوله صلى الله عليه وسلم : « وفي بضع أحدكم صدقة » ، قالوا : يا رسول الله ؛ أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر ؟ قال صلى الله عليه وسلم : « أرأيتم لو وضعها في حرام . . أكان عليه وزر ؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال . . كان له أجر » .

فهو أثبت للفرع وهو النكاح حكماً هو نقيض حكم الأصل ، وهو السفاح ، فحكم الفرع أنّه جائز يؤجر عليه ، وحكم الأصل محرّم يعاقب عليه ؛ لأنّ العلّة في الفرع هي عكس العلّة في الأصل ، فعلّة الفرع : حفظ النسل ، وتكثير الأمّة ، وعلّة الأصل : اختلاط الأنساب وضياعها .

والمالكية يقولون : الحي طاهر ؛ لأنّ الميت نجس ، فهٰذا قياس عكس .

قوادح العلّة :

القوادح : هي شيء نسلّطه على العلّة لنختبرها به ، فإذا لم تنجح العلّة أمام القوادح . . فنقول هٰذه علّة منقوضة باطلة ، **وأوّل هٰذه القوادح : هو النقض في مسلك الدوران طرداً وعكساً :**

ويعنىٰ بالنقض : أن يوجد الوصف دون الحكم ، فإذا وجد الوصف دون الحكم . . فهٰذا يعني أنّ العلّة منقوضة ، قال في « المراقي » :

مِنْها وُجودُ الوَصْفِ دُونَ الحُكْمِ   سَمَّـاهُ بِـالنَّقْـضِ وُعَـاةُ العِلْـمِ

هٰذا النقض يبطل العلّة علىٰ خلاف بين العلماء ؛ فالإمام مالك وأحمد يقولان : إنّ النقض قد يكون نوعاً من التخصيص ، ولا يكون مبطلاً ، ومثال ذلك :

عند المالكية ما يُعرف **بعلّة الاستعجال** : (من استعجل شيئاً قبل أوانه . . عوقب بحرمانه) ، فالوارث الذي يقتل مورّثه لا يرثه ؛ لحديث : « القاتل لا يرث » ، لماذا لا يرث ؟

المالكية قالوا : هٰذا لأنّه استعجل شيئاً قبل أوانه ، فعوقب بحرمانه ، وقد بنى المالكية علىٰ ذلك أنّ من عقد على امرأة وهي في عدّة طلاق بائن ودخل بها . . فإنّها لا تحل لـه أبداً ؛ لأنّه استعجل شيئاً قبل أوانه ، تبعاً لعمر رضي الله عنه ، والثلاثة يقولون : هو أسوة الخطّاب ، فتحل له إذا انقضت عدتها ، كما قال علي رضي الله عنه ، فهٰذه هي علّة المالكية ، لٰكنها علّة منقوضة بكثير من المسائل الأخرى التي يسلّمها المالكية ، والتي فيها استعجال ، فإذا وجدنا الوصف الذي هو الاستعجال بدون الحكم الذي يترتب عليه . . عرفنا أنّ العلّة منقوضة ، وبالتالي غير صحيحة .

مثال ذلك : الدائن يقتل مدينه ، فإنّ الدين يبقى ، ويمكن أن يطالب بدينه ، والمالكية هنا كغيرهم يقولون : إن الدين باق ، فالوصف وهو الاستعجال جاء بدون الحكم ، فلا بد أن يدور الحكم مع الوصف ، فإذا وجد الوصف بدون الحكم . . فهٰذا هو النقض ، وهو من قوادح العلّة .

إلاّ أنّه يمكن أن يوجد الوصف بدون الحكم في ثلاث حالات ، ولا يكون موجباً للنقض ، هي :

الحالة الأولى : أن يكون هٰذا النقض سببه استثناء من الشارع ، فإذا استثنى الشارع مسألة . . فهٰذا الاستثناء لا ينقض العلّة ، فالنبي صلى الله عليه وسلم نهىٰ عن المزابنة ، وهي بيع معلوم بمجهول ، لٰكن النبي صلى الله عليه وسلم رخّص في العرايا ، فهٰذا استثناء من الشارع لا ينقض العلّة .

الحالة الثانية : إذا وجد مانع ، فالزكاة علّتها حولان الحول وبلوغ النصاب ، لٰكن قد يحول الحول ويبلغ النصاب لٰكن لا تجب الزكاة ، كالمُطالَب بدين ، فالدَّين مانع من وجوب الزكاة .

كذلك الصّغر مانع من وجوب الزكاة عند أبي حنيفة ، فكما لا تجب عليه الصلاة لا تجب عليه الزكاة ، بينما الجمهور يوجبون الزكاة في مال الصبي ؛ لأنّ الزكاة حق في المال يُخاطب به الولي ، فعليه أن يُخرجها .

الحالة الثالثة : عدم استكمال العلة شرطها ، كمن سرق دون النصاب ، فالشرط هنا لم يُستكمل ، إذ لا بد أن يسرق نصاباً حتىٰ تُقطع يده ، فمجرّد السرقة علّة ، لٰكنها علّة لم تستكمل شرطها .

في هٰذه الحالات الثلاث يكون النقض غير قادح .

ومن القوادح : فساد الاعتبار :

فإذا كان الحكم المؤسس علىٰ علة مخالفاً لنص كتاب ، أو سنة ، أو إجماع . . فإن ذلك يقدح فيه ، قال في « مراقي السعود » :

والخُلْفَ للنَّصِ أَو اَجْمَاعٍ دَعا فَسَادَ الاعْتِبارِ كُلُّ مَنْ وَعى

كقول الحنفي : لا يجوز السلم في الحيوان لعدم انضباطه بالوصف والمقدار ، فتقول : هٰذا مخالف لحديث مسلم : أنه صلى الله عليه وسلم استلف بكراً ورد رباعياً ، وقال : « إن خيار الناس أحسنهم قضاء » .

وأما مخالفة الإجماع : فمثاله قول الحنفي : لا يجوز للزوج أن يغسل زوجته المتوفاة ؛ لانقطاع علاقة الزوجية ، مع غسل عليٍّ رضي الله عنه لفاطمة عليها السلام بمحضر الصحابة ، ولم ينكروا عليه ، فكان إجماعاً سكوتياً .

ومن القوادح : فساد الوضع :

وهو أن يدل الدليل علىٰ نقيض الحكم الذي حاول المستدل إثباته من خلال ذلك الدليل ، قال في « مراقي السعود » :

مِنَ القَوادِحِ فَسادُ الوَضْعِ أَنْ يَجِى الدَّلِيلُ حَائِداً عَنِ السَّنَنْ
كالأَخْذِ للتَّوسيعِ والتَّسْهيلِ والنَّفي والإثْباتِ مِنْ عَديلِ

مثال أخذ التوسيع من مقابله الذي هو التضييق : قول الحنفية : الزكاة واجبة

علىٰ وجه الإرفاق لدفع حاجة المسكين ، فكانت على التراخي ، كالدية على العاقلة ، فالتراخي الموسع ينافي دفع الحاجة المضيق ، والمراد بالرفق الرفق بالمالك والمساهلة عليه ؛ أي : عدم التشديد عليه ، ومن فوائد كونها علىٰ وجه الارتفاق به تجويز إخراجها من غير المال الذي وجبت فيه ، وامتناع أخذ الكريمة من غير طيب نفس .

ومثال الثاني ، وهو أخذ التخفيف من مقابله الذي هو التغليظ : قول الحنفية : القتل عمداً جناية عظيمة ، فلا تجب له كفارة كالردة ، فعظم الجناية يناسب تغليظ الحكم لا تخفيفه بعدم وجوب الكفارة به .

ومثال الثالث ، وهو أخذ النفي من الإثبات : قول الشافعي في معاطاة المحقرات : لم يوجد فيها سوى الرضا ، فلا ينعقد بها البيع كغير المحقرات ، فالرضا الذي هو مناط البيع يناسب الانعقاد لا عدمه .

مثال الرابع ، الذي هو أخذ الإثبات من النفي : قول من يرىٰ صحة انعقاد البيع في المحقرات وغيرها بالمعاطاة كالمالكية : بيع لم توجد فيه صيغة ، فينعقد ، فإن انتفاء الصيغة . . يناسب عدم الانعقاد لا الانعقاد .

ومن القوادح : القول بالموجَب : وهو منع التزام الدليل للصورة المختلف فيها مع تسليم الدليل ، ومثاله قوله تعالى : ﴿يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ ۚ وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَٰكِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ .

والمعنى : أن قول المنافق : (ليخرجن الأعز منها الأذل) مسلم ، إلا أن الأعز هو الله ورسوله والمؤمنون ، ففيه نوع من قلب الدليل على المستدل ، وليس هو قادح القلب الذي هو إثبات نقيض الحكم بعين العلة ، فإن القول بالموجب لا يثبت أن الأذل سيخرج الأعز حتىٰ يكون قلباً ، بل أثبت الحكم ، إلاَّ أنه منع من التزامه لمُراد المستدل .

قال في « مراقي السعود » :

والقَولُ بالموجَبِ قَدْحهُ جَلا　　وهُو تَسْليمُ الدَّلِيلِ مُسْجَلا
مِنْ مَانِعٍ أَنْ الدَّلِيلَ اسْتَلْزَما　　لِما مِنَ الصُّوَرِ فيه اخْتَصَما

والقول بالموجب أقسام .

ومن القوادح القلب :

والقَلْبُ إثْبَاتُ الَّذي الحُكمَ نَقضْ　　بالوَصْفِ والقَدحُ بِه لا يُعْتَرَضْ

وهو أقسام ، راجع القوادح في المطولات ، فقد أعرضنا عن سردها في هٰذا المختصر لعدم إنتاج بعضها .

وقد نظم سيدي عمر الفاسي القوادح بقوله :

القَدْحُ بِالنَّقْضِ وبالكَسْرِ مَعَا　　تَخَلُّفِ العَكْسِ وبالقَلْبِ اسْمَعا
وعَدَمِ التَّأثِيرِ بالوَصْفِ وفِي　　أَصْلٍ وفَرْعٍ ثُمَّ حُكْمٍ فاقْتَفِي
والمَنْعِ والفَرْقِ وبالتَّقْسِيمِ　　وباخْتِلافِ الضَّابِطِ المَعْلُومِ
وقَفْو الانْضِبَاطِ والظُّهورِ　　والخَدْشِ فِي تَنَاسُبِ المَذْكُورِ
وكَوْنِ ذَاكَ الحُكْمِ لا يُفْضِىٰ إلى　　مَقْصُودِ ذِي الشَّرْعِ العَزِيزِ فاقْبَلا
والخَدْشِ فِي الوَضْعِ والاعْتِبَارِ　　وَالقَوْلُ بالمُوجَبِ ذُو اعْتِبَارِ
وَابْدأ بالاسْتِفْسَارِ فِي الإجْمَالِ　　أو الغَرَابَةِ بِلا إشْكَالِ

قال الزركشي : **مسألة بين القياس والخبر :**

(حكى ابن حزم عن أبي حنيفة : أن الخبر المرسل والضعيف أولىٰ من القياس ، ولا يحل القياس مع وجوده ، قال : والرِّواية عن الصَّاحب الذي لا يُعرف له مُخالف منهم أولىٰ من القياس .

وقال الشافعي رحمه الله تعالى : لا يجوز القياس مع نص القرآن أو خبر مُسندٍ صحيحٍ ، وأما عند عدَمهما . . فإنَّ القياس واجبٌ في كل حكم .

وقال أبو الفرج القاضي وأبو بكر الأبهري المالكِيَّان : القياس أولىٰ من خبر الواحد المسند والمرسل . قلت : وهو مذهب مالك ، قاله القرافي في « التنبيه » .

قال ابن حزم : وما نعلم هٰذا القول عن مُسلم يرىٰ قبول خبر الواحد قبلهما .

وحكى الشيخ شهاب الدين أبو شامة في كتاب « الجهر بالبسملة » عن القاضي ابن العربي : أنه سمع أبا الوفاء بن عقيل في رحلته إلى العراق يقول : مذهب أحمد أن ضعيف الأثر خير من قوي النظر .

قال ابن العربي : وهٰذه وهلة من أحمد لا تليق بمنصبه ، فإن ضعيف الأثر لا يحتج به مطلقاً .

وقال بعض أئمة الحنابلة المتأخرين : هٰذا ما حكاه عن أحمدَ ابنه عبدُ الله ، ذكره في مسائله .

ومراده بالضعيف غيرُ ما اصطلح عليه المتأخرون من قسم الصحيح والحسن ، بل عنده الحديث قسمان : صحيح وضعيف ، والضعيف ما انحط عن درجة الصحيح وإن كان حسناً .

واعلم أنَّ القياس قد يعمل به مع وجود النص في صور :

منها : أن يكون النصُّ عامًّا والقياس خاصًّا ، وإن قلنا بقول الجمهور : إنَّه يجوز تخصيص العموم بالقياس . . فالقياس مقدم .

ومنها : أن يكون أصل القياس ثبت بنصٍّ أقوىٰ من ذلك النصِّ المعارض ، وقطع بوجود العلة في الفرع ، فإنه يقدم على الأصل .

ومنها : أن يكون النَّصُّ مخالفاً للقياس من كل وجه علىٰ رأي الحنفية ، فإنهم يقدمون القياس علىٰ خبر الواحد ، وحكاه ابن برهان عن مالك أيضاً)[1] .

قال القرافي في « التنقيح » : وهو مقدم علىٰ خبر الواحد عند مالك ؛ لأن الخبر إنما ورد لتحصيل الحكم ، والقياس متضمن للحكمة فيقدم على الخبر .

قال في « مراقي السعود » :

---

(١) الزركشي في « البحر المحيط » (٤/ ٣١) .

. . . .   وهُــوَ قَبْــلَ مــا رَواهُ الــواحِــدُ

أما النص القطعي من كتاب أو سنة أو إجماع : فيقدم على القياس بلا خلاف . قال في « مراقي السعود » :

وقَبْلَــهُ القَطْعــيُّ مِــنْ نَــصٍّ ومِــنْ   إجْمــاعِهِــمْ عِنْــدَ جميــعِ مَــنْ فَطِــنْ

وهٰذه المسألة من مسائل الترجيح ، قدمناها علىٰ ما درج عليه بعض الأصوليين . وبها ننهي باب القياس .

* * *

باب الاستحسان

تعريف الاستحسان :

لغة : يرجع الاستحسان إلىٰ معنيين :

الأوّل : من استحسن الشيء استحساناً ، إذا وجده حسناً ، فتقول : استحسنتُ فعلك ؛ أي : وجدتُه حسناً .

المعنى الثاني : استحسن استحساناً ، إذا طلب الحسن ، فتكون السين والتاء للطلب .

ولعل الاستحسان في الاصطلاح لا يخرج عن المعنيين ، فهو طلب للأحسن ووجوده أيضاً .

أما الاستحسان اصطلاحاً : فقد اختلف العلماء في تعريفه علىٰ أربعة معان :

المعنى الأوّل : العدول بالمسألة عن نظائرها لدليل خاص بها .

المعنى الثاني : اعتبار العُرف في التعامل مع مسألة خالفت القياس .

المعنى الثالث : مخالفة القياس رعياً للمصلحة .

المعنى الرابع : دليل ينقدح في ذهن المجتهد لـٰكنه لا يُعبّر عنه ، وهـٰذا التعريف منقول عن الحنفية رحمهم الله ، وقد جرّ عليهم الكثير من القيل والقال ، فالمجتهد إذا كان لا يستطيع أن يُعبّر عن ما في قلبه . . فلا يجوز اتّباعه ، فهو عالم عليه أن يدلي بالدليل ، ويُوَضّح سبب اختياره ، فإذا لم يستطع . . فلا يتّبع .

تعريف ابن عابدين للاستحسان : (قوله : « استحساناً » الاستحسان ـ كما قال الكرخي ـ : قطع المسألة عن نظائرها لما هو أقوى ، وذلك الأقوىٰ هو دليل

يقابل القياس الجليّ الذي تسبق إليه أفهام المجتهدين ، نصاً كان ، أو إجماعاً ، أو قياساً خفياً)[١] .

وقد أغلظ الغزالي القول للذين عرفوا الاستحسان بأنه معنىً خفي تضيق العبارة عنه فقال : (هٰذا هوس ، فإن معاني الشرع إذا لاحت في العقول . . انطلقت الألسن في التعبير عنها ، فما لا عبارة عنه . . لا يعقل)[٢] .

وقال الحنفية أيضاً : إن الاستحسان هو ترك القياس إلىٰ ما هو أرفق بالناس ، وقالوا : إنّ الاستحسان قياس خفي يترك له ظاهر القياس .

فالحنفية قد اشتهروا بكثرة الاستحسان ، بخلاف الشافعية الذين لا يرون الاستحسان ، وقد نُقل عن الإمام الشافعي رحمه الله قوله : (من استحسن . . فقد شرّع) .

هٰذه هي التعريفات التي أطلقها العلماء في تعريفهم للاستحسان ، ولذلك قال في « مراقي السعود » :

وَالأَخْذُ بِالَّذي لَهُ رُجْحَانُ ... مِنَ الأَدِلَّةِ هُوَ اسْتِحْسَانُ
أَوْ هُو تَخْصِيصُ بِعُرْفٍ مَا يَعُمْ ... ورعْيَ الاسْتِصْلاحِ بَعْضُهُمْ يَؤمْ
ورَدُّ كَونِهِ دَليلاً يَنْقَدِحْ ... وَيَقْصُر التَّعْبِيرُ عَنْهُ مُتَّضِحْ

التعريف الأوّل : (العدول بالمسألة عن نظائرها لدليل خاص بها) .

هٰذا التعريف لا إشكال فيه ، وقد قال به مالك وأحمد والشافعي ، وإنّما الإشكال في إطلاق اسم الاستحسان عليه .

مثال ذلك : العرايا : رخص الشارع فيها كما في حديث سهل بن أبي حثمة رضي الله عنه : (أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم نهىٰ عن بيع التمر بالتمر ، ورخص في العرية أن تباع بخرصها يأكلها أهلها رطباً)[٣] . فأجاز النبي صلى الله

---

(١) ابن عابدين في « الحاشية » (١/١٤٦) .
(٢) الغزالي في « المنخول » (ص٣٧٥) .
(٣) متفق عليه ، أخرجه البخاري في البيوع (٢١٩١) ، ومسلم (١٥٤٠) .

عليه وسلم لمن كان محتاجاً إلىٰ رطب ولم يكن عنده مال يشتري به رطباً أن يشتري الرطب بتمر جاف ، فهٰذا عدول بالمسألة عن نظائرها ؛ لأنّ ذلك حرام لما فيه من المزابنة ، وهي بيع التمر علىٰ رؤوس النخيل رطباً بتمر يابس ، فهٰذه المسألة مستثناة استحساناً بالنص ، ومضمون هٰذا الاستحسان غير مختلف فيه ؛ لأنّ النص هو الذي عدل بهٰذه المسألة عن نظائرها .

وكذلك السّلم ، وهو بيع موصوف في الذمّة ، فالأصل أنّه لا يجوز بيع ما لا تملك ؛ لحديث حكيم بن حزام الذي أجمعت الأمّة علىٰ مقتضاه ، واختلفت في تطبيقاته ومضامينه ، حيث قال صلى الله عليه وسلم في حديث حكيم : « لا تبع ما ليس عندك »[١] . إذاً لا يمكن أن تبيع ما لا تملك ، لٰكن جاء النص باستثناء السّلم ، حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم : « من أسلف في شيء . . فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلىٰ أجل معلوم »[٢] .

فهٰذا استحسان بالنص ، فالمضمون لا يُختلف فيه ، لٰكن تسميته استحساناً هو المختلف فيه ، فالشافعية لا يسمّونه استحساناً .

أمّا النوع الثاني من أنواع الاستحسان : فهو استحسان بالعرف ، وهو تخصيص العام بناءً على العرف ، ويمثل العلماء لذلك بدخول الحمّام بأجرة ، مع أنّ فترة البقاء فيه غير محدودة ، والأصل في الإجارة أنه لا بدّ من تحديد زمن العمل ، وهنا لم يحدد الوقت ولا مقدار الماء والغاسول المستعمل ، ومع ذلك أجازه العلماء استحساناً بالعرف .

النوع الثالث : استحسان بالمصلحة : ويقول به المالكية ، ومعناه مخالفة القياس من أجل المصلحة ، ومثّلوا لذلك بالخيار ، فإذا اشترىٰ شخصٌ عقاراً بخيار ، ومات قبل أن ينفذ الخيار . . فحينئذ ينتقل الخيار إلىٰ ورثته ، فأجاز

---

(١) سبق تخريجه ص (٤٣١) .

(٢) متفق عليه ، أخرجه البخاري في « صحيحه » : كتاب السَّلم، باب السَّلم في وزن معلوم (٢٢٤٠) ، ومسلم : كتاب المساقاة (١٦٠٤) وغيرهما .

البعض الخيار ، وردّه البعض الآخر ، فالقياس : أنّه إذا ردّ بعضهم . . يسقط الخيار ، لـٰكن الاستحسان أن يأخذ المجيز السلعة ويعطي ثمنها ، وهو استحسان من أجل المصلحة مخالف للقياس .

وقد قال ابن رشد في « البداية » في مثل هـٰذا النوع : (وأما التفريق بين ما يغاب عليه ولا يغاب عليه . . فهو استحسان ، ومعنىٰ ذلك : أن التهمة تلحق فيما يغاب عليه ، ولا تلحق فيما لا يغاب عليه .

ومعنى الاستحسان عند مالك هو جمع بين الأدلة المتعارضة ، وإذا كان هو كذلك . . فليس هو قول بغير دليل)[1] .

(وتفريق مالك بين الغائب والحاضر ، والذي فيه حق توفية والذي ليس فيه حق توفية . . استحسان ، ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال : هو الالتفات إلى المصلحة والعدل)[2] .

وقد عمل الأئمّة جميعاً بالاستحسان ، ومع أنّ الشافعي رحمه الله انتفىٰ من العمل به فإنه يقول : أستحسن في المتعة ثلاثين درهماً ، ومراده بالمتعة ؛ أي : متعة النساء ، وهي أنّه إذا طلّق الرجل امرأته قبل أن يمسّها . . فعليه المتعة ، ويدافع أصحاب الشافعي عنه فيقولون : (أستحسن) بمعنى : أستحبُّ ، فقد استعملها بمعناها اللغوي ، ولم يستعملها بمعناها الاصطلاحي ، لـٰكن نجد أنّ الشافعي رحمه الله يعمل بالاستحسان بالمعنى الاصطلاحي أيضاً ، فله مسائل لا يمكن أن تُخرّج إلاّ على الاستحسان ، مثل تغليظ اليمين ، ويمين الاحتياط ، وهو ما يسمّىٰ عند المالكية يمين القضاء ، فهـٰذه لا يمكن أن تُخرّج إلاّ على الاستحسان ؛ لأنّها مخالفة للأصل من الاكتفاء بالبينة .

أمّا الإمام أحمد : فنجده يصرّح بالاستحسان في بعض المسائل ، فالأرض الخراجية يجوز شراؤها ، ولا يجوز بيعها ، فسُئِل الإمام أحمد كيف يجوز له أن

---

(١) ابن رشد الحفيد في « بداية المجتهد » مع الهداية للغماري (٨/ ٤٤) .
(٢) المرجع السابق (٧/ ٣٥١) .

يشتري ما لا يجوز له بيعه ، فقال : هو استحسان ، فيجوز الإدخال ولا يجوز الإخراج ، كما أنّ المصحف في أصل مذهب الإمام أحمد يجوز أن تشتريه ، ولا يجوز أن تبيعه استحساناً ، لـٰكنّ أصحابه بعد ذلك أجازوا بيع المصحف ، فالاستحسان عبارة عن فرق دقيق بين المسائل ، فهو عبارة عن تخصيص بعلّة خفيّة ، ولذلك قال بعضهم عن الإمام مالك : الاستحسان تسعة أعشار العلم .

مثال آخر : هو التيمم عند الإمام أحمد لا يُصلىٰ به فرضان ، لـٰكنّ القياس أنّه كالوضوء يُصلىٰ به ما لم ينتقض ، لـٰكنّ الاستحسان مبني علىٰ أنّ التيمّم ضعيف ، فتصلىٰ به فريضة واحدة ، وهو مذهب أحمد ومالك خلافاً للشافعي .

أمّا الإمام أبو حنيفة رحمه الله : فعنده الاستحسان بالنص ، فمن ضحك في الصلاة . . فعليه أن يتوضّأ وجوباً ، والأئمّة الثلاثة يقولون : لا يتوضّأ ، فإذا كان الضحك غير موجب للوضوء خارج الصلاة . . فكيف يكون موجباً للوضوء داخلها ؟ فهـٰذا استحسان بالنص ؛ لأنّه ورد حديث في ذلك ، وهو لا يثبت ، ولو ثبت . . فله تأويل .

ومن أمثلة الاستحسان أيضاً : الطير يأكل النجاسة ليس كالسباع ، فيجب غسل الإناء من أكل السباع ، بينما الطير لا يكون نجساً ؛ لأنّ له منقاراً ، والمنقار ليس كاللسان تحركه السباع في حالة شربها .

ما هو دليل الاستحسان ؟

هناك أدلّة عامّة لا تثبت دليلاً قويّاً للاستحسان ، منها قوله تعالى : ﴿ وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥ ﴾ .

ومن السنّة حديث : « ما رآه المسلمون حسناً . . فهو عند الله حسن »[1] .

(١) أخرجه أحمد في « المسند » (٣٦٠٠) والحاكم في « المستدرك » ، قال الزركشي في « المعتبر » : لم يرد مرفوعاً ، والمحفوظ وقفه على ابن مسعود .

وإن كان هٰذا الحديث لا يثبت ، وإنّما هو من كلام ابن مسعود رضي الله عنه كما قال ذلك العلائي .

وهٰذه الأدلة العامة سماها الغزالي شبهاً وردها .

أما الأدلة الخاصة : فهي عدول الشارع ببعض المسائل عن أصولها ، كالعرايا ، والسّلم ، فقد عدل بها الشارع رفقاً بالناس ، كما أن الصحابة رضوان الله عليهم استحسنوا في بعض المسائل .

مثال ذلك : تضمين الصنّاع ، وكانت يد الصانع يد أمانة ، ومعناها : أنّ صاحبها لا يضمن فإذا أودعت شخصاً شيئاً . . فهٰذه الوديعة لو ضاعت بغير سبب من الأمين . . فإنّه لا يضمن ، وحينئذٍ لا بيّنة عليه ، بل على المودع أن يثبت أنّ الأمين تسبّب في ذلك ؛ لأنّ يده يد أمانة ، ففي الصدر الأوّل كانت يد الصانع يد أمانة ، لٰكن في عهد علي رضي الله عنه قال بتضمين الصانع ، وأنّه لا يُصلح الناس إلاّ ذلك ، فجعل يد الصانع يد ضمان استحساناً لضعف الوازع الديني .

وكذلك المطلّق في مرض الموت ، فإنّ عثمان رضي الله عنه عدل بهٰذه المسألة عن أصلها ، فعندما طلّق عبد الرحمٰن بن عوف رضي الله عنه امرأته في مرض موته . . ورّثها عثمان ؛ لأنّه إخراج للوارث ، وإن كان الأصل أنّها بانت منه ولم تعد وارثة منه ، ولهٰذا اختلف العلماء رحمهم الله في كيفية تطبيق هٰذا المبدأ ، فقال الحنابلة : ما لم تنقض عدّتها وقال المالكية : ولو تزوّجت الأزواج . . فهي ترث ، فالعدول بهٰذه المسألة من باب الاستحسان ، وهو المعاملة بـنقيض القصد .

والاستحسان من أهمّ الأدلّة ، لٰكنه دليل صعب المنال ، يجب فيه على الفقيه أن يحسن الموازنة حتىٰ يخرج المسألة عن أصلها ، أو يستثنيها من بابها .

ولهٰذا قال بعض المالكية رحمهم الله تعالىٰ في من ينتسب إلىٰ أهل البيت : إنّه يجوز أن يُعطىٰ من الزكاة إذا كان لا يجد ما يكفيه من الغنائم والخمس ونحو ذلك ، مع أنّ الحديث في منطوقه يخالف ذلك إذ يقول : « لا يحلّ لمحمد

ولا لآل محمد منها شيء » . وآل محمد : هم آل عباس ، وجعفر ، وعقيل ، وعلي ، وأضاف الشافعي وأحمد معهم بني المطّلب ، ومن قال ذلك . . قال : إنّ المسألة ذات علتين ، فإذا بطلت إحدى العلّتين . . بطلت الأخرى ، إذ لا نعطيهم الزكاة لسببين :

الأوّل : لأنّها أوساخ الناس .

الثاني : لاستغنائهم عنها بالمغنم ، فإذا لم يجدوا ما يكفيهم . . فسدّ حاجتهم أولى ، وهـٰذا من باب الاستحسان ، ويقول الشاطبي رحمه الله : مذهب الإمام مالك وأبي حنيفة هو تخصيص عموم النص بالاستحسان ، وهو كثير في مذهبيهما رحمهما الله بناءً على الحاجة العامة ؛ أي : باعتبارها معنىً من معاني التخصيص .

وقد أوضح الشاطبي مذهب مالك وأبي حنيفة خير إيضاح ، ولهـٰذا ننقل كلامه بنصه :

(قاعدة الاستحسان وهو ـ في مذهب مالك ـ الأخذُ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي ، ومقتضاه الرجوع إلىٰ تقديم الاستدلال المرسل على القياس ؛ فإن من استحسن لم يرجع إلىٰ مجرد ذوقه وتشهّيه ، وإنما رجع إلىٰ ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة ؛ كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً ، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلىٰ فوت مصلحة من جهة أخرى ، أو جلب مفسدة كذلك ، وكثير ما يتفق هـٰذا في الأصل الضروري مع الحاجي ، والحاجي مع التكميلي ، فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضروري يؤدي إلىٰ حرج ومشقة في بعض موارده ، فيستثنىٰ موضع الحرج ، وكذلك في الحاجي مع التكميلي ، أو الضروري مع التكميلي ، وهو ظاهر .

وله في الشرع أمثلة كثيرة ؛ كالقرض مثلاً ، فإنه ربا في الأصل ؛ لأنه الدرهم بالدرهم إلىٰ أجل ، ولـٰكنه أبيح لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين ، بحيث لو بقي علىٰ أصل المنع . . لكان في ذلك ضيق على المكلّفين ، ومثله بيع

العريَّة بخِرصِها تمراً ؛ فإنه بيع الرطب باليابس ، لٰكنه أبيح لما فيه من الرفق ورفع الحرج بالنسبة إلى المُعري والمُعرَى، ولو امتنع مطلقاً . لكان وسيلة لمنع الإعراء، كما أن ربا النسيئة لو امتنع في القرض . . لامتنع أصل الرفق من هٰذا الوجه .

ومثله الجمع بين المغرب والعشاء للمطر ، وجمع المسافر ، وقصر الصلاة والفطر في السفر الطويل ، وصلاة الخوف ، وسائر الترخصات التي علىٰ هٰذا السبيل ؛ فإن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص ، حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذلك ؛ لأنا لو بقينا مع أصل الدليل العام . . لأدىٰ إلىٰ رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة ، فكان من الواجب رعي ذلك المآل إلىٰ أقصاه ، ومثله الاطلاع على العورات في التداوي ، والقراض ، والمساقاة ، وإن كان الدليل العام يقتضي المنع ، وأشياء من هٰذا القبيل كثيرة .

هٰذا نمط من الأدلة الدالة علىٰ صحة القول بهٰذه القاعدة ، وعليها بنىٰ مالك وأصحابه .

وقد قال ابن العربي في تفسير الاستحسان بأنه : إيثار ترك مقتضى الدليل علىٰ طريق الاستثناء والترخص ؛ لمعارضة ما يعرض به في مقتضياته ، ثم جعله أقساماً : فمنه ترك الدليل للعرف ؛ كرد الأيمان إلى العرف ، وتركه للمصلحة ؛ كتضمين الأجير المشترك ، أو تركه للإجماع ؛ كإيجاب الغرم علىٰ منْ قَطَّ ذنب بغلة القاضي ، وتركه في اليسير لتفاهته لرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق ؛ كإجازة التفاضل اليسير في المراطلة الكثيرة ، وإجازة بيع وصرف في اليسير .

وقال في « أحكام القرآن » : الاستحسان عندنا وعند الحنفية : هو العمل بأقوى الدليلين ؛ فالعموم إذا استمر ، والقياس إذا اطرد ، فإن مالكاً وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان ، من ظاهر أو معنى ، ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة ، ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس ، ويريان معاً تخصيص القياس ونقض العلة ، ولا يرى

الشافعي لعلة الشرع إذا ثبتت تخصيصاً ، وهـٰذا الذي قال هو نظر في مآلات الأحكام ، من غير اقتصار علىٰ مقتضى الدليل العام والقياس العام .

وفي المذهب المالكي من هـٰذا المعنىٰ كثير جداً .

وفي « العتبية » من سماع أصبغ : في الشريكين يطآن الأمة في طهر واحد فتأتي بولد ، فينكر أحدهما الولد دون الآخر ؛ أنه يكشف منكر الولد عن وطئه الذي أقرَّ به ، فإن كان في صفته ما يمكن فيه الإنزال . . لم يلتفت إلىٰ إنكاره ، وكان كما لو اشتركا فيه ، وإن كان يدعي العزل من الوطء الذي أقر به . . فقال أصبغ : إني أستحسن هنا أن ألحقه بالآخر ، والقياس أن يكون سواء ؛ فلعله غُلب ولا يدري ، وقد قال عمرو بن العاصي في نحو هـٰذا : إن الوكاء قد يتفلَّت .

قال : والاستحسان في العلم قد يكون أغلب من القياس .

قال : وقد سمعت ابن القاسم يقول ويروي عن مالك أنه قال : تسعة أعشار العلم الاستحسان .

فهـٰذا كله يوضح لك أن الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة ، إلا أنه نظر إلىٰ لوازم الأدلة ومآلاتها ؛ إذ لو استمر على القياس هنا . . كان الشريكان بمنزلة ما لو كانا يَعزلان أو ينزلان ؛ لأن العزل لا حكم له إذا أقر بالوطء ، ولا فرق بين العزل وعدمه في إلحاق الولد ، لـٰكن الاستحسان ما قال ؛ لأن الغالب أن الولد يكون مع الإنزال ، ولا يكون مع العزل إلا نادراً ؛ فأجرى الحكم على الغالب ، وهو مقتضىٰ ما تقدم ، فلو لم يعتبر المآل في جريان الدليل . . لم يفرق بين العزل والإنزال ، وقد بالغ أصبغ في الاستحسان حتىٰ قال : إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة ، وإن الاستحسان عماد العلم . والأدلة المذكورة تعضد ما قال)[1] .

---

(١) الشاطبي في « الموافقات » (٥/ ١٩٣) .

قلت : إن العام يمكن أن تخرج منه جزئيات دعت إليها حاجة ولم يشتدّ ضررها للحاجة دون الضرورة وفوق المصلحة البسيطة أو المشقّة المعتادة ، فإذا وزنت الحاجة وتعاملت مع المسألة . . فإنّ هٰذا التعامل سيكون في أربع مراتب :

المرتبة الأولى : مرتبة الضرورة ، وهي مرتبة عليا .

المرتبة الثانية : مرتبة الحاجة ، وهي مرتبة متوسّطة .

المرتبة الثالثة : مرتبة الدليل من جهة كونه قطعياً أو ظنياً .

المرتبة الرابعة : مرتبة النهي : هل هو نهي وسائل فيرفعه الاستحسان بالحاجة ، أم نهي المقاصد فلا يرفعه إلاّ الضرورة الكبرى ، مثل أكل لحم الميتة ولحم الخنزير ؟

قلت : (وقد صرح مالك بالاستحسان في أربع مسائل ، قال الزرقاني في « شرح خليل » : ومسألة الشجر والبناء إحدى المسائل الأربع التي استحسنها مالك ؛ أي : أنه قال : إنه لشيء أستحسنه ، وما علمت أحداً قاله قبلي ، وقال تت ومسألة البناء مثله الشجر كما في كلام غيره .

الثانية : الشفعة في الثمار الآتية في قوله « وكثمرة ومقثاة » .

الثالثة : القصاص بشاهد ويمين ، وستأتي في باب الجراح بقوله : « وقصاص في جرح » .

الرابعة : في أنملة الإبهام خمس من الإبل ، وستأتي أيضاً عند قوله : « إلا في الإبهام فنصفه » بخلاف كل أنملة من غيره ، ففيها ثلث ما في الأصبع ، وكون الإمام استحسن أربعاً استشكله صاحب المسائل الملقوطة بقول المتيطي : الاستحسان في العلم أغلب من القياس ، وقال مالك : إنه تسعة أعشار العلم ، وقال ابن خويزمنداد في « جامعه » : عليه عول مالك ، وبنىٰ عليه أبواباً ومسائل من مذهبه ، وإذا كان كذلك . . فكيف يصح قصر ذلك علىٰ أربع مسائل ؟ أجاب بأن المراد بذلك أنه صرح بلفظ الاستحسان في هٰذه المواضع خاصة .

قلت : ولا يخفىٰ ضعفه ، وإنما الجواب : أنه وإن استحسن في غيرها لٰكن وافقه غيره فيه ، أو كان له سلف فيه ، بخلاف هٰذه الأربعة ، فإنه استحسنها من عنده ولم يسبقه غيره بذلك ؛ لقوله : وما علمت أحداً قاله قبلي ، وهٰذا ظاهر ، فتأمله ، قاله الشيخ أحمد بابا)[1] .

ومن مفردات المالكية : جواز تلاوة القرآن للحائض استحساناً استثناء من عموم ، بقصد استدراك محفوظها من القرآن .

خلاصة القول

إن الاستحسان دليل يثري الفقه ، ويمد المفتي بوسائل مواجهة الحاجات المتجددة دون أن يرفع مقتضى النصوص بالكلية ، أو يقتحم عقبة النهي في مرتبة عليا ، وهو في الغالب : إعمال لمقصد عام أو خاص في تخصيص عموم نص أو تقييد إطلاقه .

* * *

(١) الزرقاني علىٰ « مختصر » (٦/ ١٧٦) .

باب الاستصحاب

الأدلّة أربعة هي : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والاستصحاب ، ومن جعله الدليل الرابع . . احتج بأنه متفق عليه بدلاً من القياس الذي يخالف فيه الظاهرية .

تعريف الاستصحاب :

الاستصحاب : لغة : له معنيان :

المعنى الأول : مصدر من استصحب الشيء استصحاباً ، إذا طلب صحبته ، فيقول : استصحبتُ زيداً ؛ أي : طلبتُ أن يصحبني ، فتكون السين والتاء للطلب ، وهـٰذا هو أصل الاستفعال ، فتقول استنجدتُ بفلان ؛ أي : طلبتُ نجدته ، وتقول استسقىٰ فلان ؛ أي : طلب السقيا .

المعنى الثاني : استصحب الشيء استصحاباً ، إذا لازمه ، تقول : استصحبتُ الكتاب ؛ أي : لازمته ، فتكون السين والتاء للمبالغة ، كقوله تعالى : ﴿فَٱسۡتَجَابَ لَهُمۡ رَبُّهُمۡ﴾ أي : أجاب دعاءَهم .

أمّا تعريف الاستصحاب اصطلاحاً : فقد عبّر عنه العلماء بتعبيرات مختلفة تختلف في ألفاظها ، وتتقارب في مدلولاتها ، وهـٰذا المعنى الاصطلاحي مأخوذ من المعنى الثاني وهو الملازمة .

فقال بعض العلماء : هو إثبات حُكم في الزمن الثاني لثبوته في الزمن الأول ؛ لعدم وجود ما يصلح للتغيير .

وقال بعض العلماء : إنه استصحاب أصل عقلي أو شرعي لعدم وجود ناقل ، وهـٰذه عبارة الطوفي في « شرح مختصر الروضة » .

شرح التعريفين :

أمّا التعريف الأول : إثبات حكم في الزمن الثاني لثبوته في الزمن الأوّل ؛ لعدم وجود ما يصلح للتغيير : فمعناه : أنّ هناك زمنين ، زمناً أوّلاً قد مضى ، وزمناً ثانياً وهو الزمن الحاضر ، فإذا علمت أنّ شيئاً ما كان ثابتاً في الزمن الماضي . . فمقتضى الاستصحاب أن تحكم بثبوته ووجوده في الزمن الثاني .

مثال ذلك : لو خرجت من بيتك علىٰ وضوء ، وبعد فترة حصل لك شكٌّ في بقاء الطهارة ، فعندنا زمنان ؛ الزمن الأول زمن اليقين ، والزمن الثاني زمن الشك ، فنستصحب حالة الزمن الأوّل ونثبتها في الزمن الثاني ؛ لأنه لم يحدث شيء يغيّر قناعتك .

وكذلك في دعوىٰ شخص انتقال ملكية شيء إليه من مالكه الذي أنكر زوال ملكه عن الشيء المتنازع عليه ، فبمقتضى الاستصحاب : يصدق الثاني ، ويكلف الأول بالبينة .

وكذلك نعرف بالاستصحاب الشك في الصلاة ؛ فإذا شككت : هل صلّيت ركعتين ، أم ثلاثاً ؟ فإنّك تستصحب الأصل ، وهو أنّك صلّيت ركعتين ، وهو مذهب أحمد والشافعي ، أمّا مذهب الإمام مالك : فإنه يأخذ بالأقل ما لم يكن موسوساً ، أمّا إذا كان موسوساً . . فإنّه يبني علىٰ ما ظهر له ، أمّا مذهب أبي حنيفة رحمه الله : فهو غريب ، حيث يرىٰ أنّه إذا شكّ مرّة واحدة في عمره ففي المرّة الأولىٰ تبطل صلاته ، وبعد ذلك لا يأبه لعارض الشك .

أماّ التعريف الثاني : استصحاب أصل عقلي أو شرعي لعدم وجود ناقل : فنقول فيه : اعلم بأن الاستصحاب نوعان : استصحاب عقلي ، واستصحاب شرعي .

الاستصحاب العقلي : هو استصحاب حُكم حَكَمَ العقل بثبوته لعدم وجود ما ينقل عنه ، فمثلاً : لا تجب صلاة سادسة ؛ لأنّ العقل يقضي بأنها لو كانت واجبة . . لأتىٰ بها الشرع قال تعالىٰ : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ ، فالعقل

يقتضي ما يُعرف بالبراءة الأصلية ؛ أي : أنّ الإنسان بريء لا تكليف عليه حتىٰ يثبت التكليف ، ويُسمّىٰ باستصحاب العدم ، ولهٰذا يقول في « المراقي » :

وَرَجِّحَنَّ كَونَ الاسْتِصْحَابِ لِلْعَدمِ الأَصْلِيِّ مِنْ ذَا البَابِ

أمّا الاستصحاب الشرعي : فهو أنواع وألوان ، وسنأتي إليها بالتفصيل .

ما هي فائدة الاستصحاب ؟

الاستصحاب مهم في إثبات التكليف ورفعه ، ومهم للقاضي في توجيه البيّنات والأيمان ، وفي الحُكم ؛ لأنّ القاضي دائماً يلجأ إلىٰ مسألة الاستصحاب لمعرفة المدّعي والمدَّعىٰ عليه .

ما هي أنواع الاستصحاب ؟

للاستصحاب أربعة أنواع :

النوع الأوّل : استصحاب العدم :

وهو ما يُسمّىٰ باستصحاب حُكم العقل المبقي على النفي ؛ لأنّ العقل لا يحكم بالإثبات ، وإنّما يحكم بالنفي ؛ لأنّ الشريعة تنزيل من الله ، فلا يوجب العقل حكماً شرعياً كصلاة سادسة ، أوصوم شهر آخر غير شهر رمضان ، فنحن نستصحب عدم التكليف حتىٰ يرد ناقل إلى التكليف ، ودليل هٰذا النوع من الاستصحاب قوله تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ ﴾ .

وقد عمل بهٰذا النوع نفاة القياس كالظاهرية ، فإنّه عندما لا يرد نص واضح . . فإنّهم يستصحبون أصل البراءة وعدم التكليف .

وشرط الاستصحاب في هٰذا النوع : البحث عن نص من قبل المجتهد ، قال في « مراقي السعود » :

بَعْدَ قُصَارى البَحْثِ عَنْ نَصٍّ فَلَمْ يُلْفَ وهٰذا البَحْثُ وفْقاً مُنْحَتِمْ

وهٰذا الشرط : هو أن يبذل المجتهد غاية الجهد في البحث عن النص ، فإذا

لم يجد نصّاً . . فإنه يستصحب البراءة الأصلية ، أمّا العامّي : فإنّه لا يمكن له أن يستصحب البراءة الأصلية .

وهٰذا الاستصحاب عقلي ، أمّا بقيّة الأنواع فهي شرعية .

وقد بنى العلماء علىٰ هٰذا النوع من الاستصحاب قاعدة شرعية وهي : **(الأصل في الأشياء الإباحة)** . وهٰذه القاعدة خالف فيها أبو حنيفة رحمه الله ، فقال : إنّ الأصل في الأشياء التحريم ، واستدلّ علىٰ ذلك بأدلّة ، منها : قوله تعالى : ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمۡۖ قُلۡ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَمَا عَلَّمۡتُم مِّنَ ٱلۡجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ ﴾ ، فالصحابة يسألون عن الحلال منها ، ومعنىٰ ذلك : أنّ الأشياء كلّها حرام ، فهم يسألون عن الحلال منها ، ولو لم تكن حراماً . . ما سألوا هٰذا السؤال .

واستدلّ بقوله تعالى : ﴿ أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ إِلَّا مَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ ﴾ ، فبهيمة الأنعام كانت حراماً حتىٰ أُحلّت لهم ، كما أنّه يستشهد بحجّة عقلية : وهي أنّ الكون ملك لله ، ومُلك المالك لا يجوز التصرّف فيه إلاّ بإذنه ، وقد ردّ الجمهور على الحنفية وأجابوا عن أدلّتهم بما يلي :

فالجواب عن استدلالهم بقوله تعالى : ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمۡ ﴾ : إنّ السائل لم يكن كلّ الصحابة ، بل كان عدي بن حاتم رضي الله عنه ، وكان أعرابياً ، وكان صاحب صيد وكلاب ، فلمّا أسلم . . جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم سائلاً ، فقال له : ماذا يحل لي من هٰذا الصيد والكلاب ؟ فأجاب الله جواباً خاصّاً به ، ثمّ عمّم .

أمّا قوله تعالى : ﴿ أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ ﴾ فالجواب عنها : أنّ أهل الجاهلية كانوا يحرّمون كثيراً من البهائم ، وهي التي قال الله عنها : ﴿ مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٖ وَلَا سَآئِبَةٖ وَلَا وَصِيلَةٖ وَلَا حَامٖ وَلَٰكِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَفۡتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَۖ وَأَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ وَقَالُواْ هَٰذِهِۦٓ أَنۡعَٰمٞ وَحَرۡثٌ حِجۡرٞ لَّا يَطۡعَمُهَآ إِلَّا مَن نَّشَآءُ بِزَعۡمِهِمۡ وَأَنۡعَٰمٌ حُرِّمَتۡ ظُهُورُهَا وَأَنۡعَٰمٞ لَّا يَذۡكُرُونَ ٱسۡمَ ٱللَّهِ عَلَيۡهَا ٱفۡتِرَآءً عَلَيۡهِۚ سَيَجۡزِيهِم بِمَا كَانُواْ يَفۡتَرُونَ ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ وَقَالُواْ مَا فِي بُطُونِ هَٰذِهِ ٱلۡأَنۡعَٰمِ خَالِصَةٞ

لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِنَا ۖ وَإِن يَكُن مَّيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَآءُ ۚ سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ قَتَلُوٓا۟ أَوْلَٰدَهُمْ سَفَهًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا۟ مَا رَزَقَهُمُ ٱللَّهُ ٱفْتِرَآءً عَلَى ٱللَّهِ ۚ قَدْ ضَلُّوا۟ وَمَا كَانُوا۟ مُهْتَدِينَ ﴾ ، فقوله تعالى : ﴿ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ ﴾ ليست دليلاً علىٰ أنّ الأصل في الأشياء التحريم ، وإنّما أحلت هـٰذه الآية شيئاً كان الكفّار يحرّمونه علىٰ أنفسهم في الجاهلية ، فردّ الله عليهم تحريمهم ، وأعاد الأمور إلىٰ ما كانت عليه ، وأنّ الأصل في الأشياء الإباحة .

أمّا الدليل العقلي : فقد أجاب عنه الجمهور بأنّ المالك لا يُتصرّف في ملكه إذا كان يتضرّر بذلك التصرّف ، والله تعالىٰ لا يتضرّر ، ولا يستطيع البشر أن يصلوا إلىٰ ضُرّه ، فهـٰذه الأرض وما عليها هي ملك لله تعالى ، أباحه الله لنا لنعيش عليه متاعاً وبلاغاً إلىٰ حين ، قال تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ ﴾ .

فقاعدة (الأصل في الأشياء الإباحة) كانت محطّ خلاف بين الحنفية وبين الجمهور .

النوع الثاني : استصحاب صفة حَكم الشرع بثبوتها لقيام سببها :

ويعبّر العلماء عن هـٰذا النوع بقولهم : (**الأصل بقاء ما كان علىٰ ما كان**) . ولهم تعبيرات مختلفة عن هـٰذه القاعدة مثل قولهم : (البراءة الأصلية) . (إبقاء ما كان علىٰ ما كان) . (اليقين لا يزول بالشك) . وهو المعنى العام الذي تنبني عليه القواعد الأخرى ، فهـٰذا النوع هو استصحاب الأحكام التي ثبتت ؛ لأنّ سببها قائم ، فتبقىٰ قائمة حتىٰ يثبت خلافها .

مثال ذلك : توضأ رجل ثم شك : هل أحدث أم لا ؟

فحينئذ يُستصحب الأصل وهو عدم الحدث ، وإذا طالب شخص آخر بالدين ، فقال للقاضي : سبق وأن قضيته دينه ، فإنّ القاضي يقول له : أما وقد

اعترفت بأصل وجود الدين . . فهات بيّنة علىٰ صدق كلامك ، وكذلك لو ادّعت امرأة أنّ زوجها طلّقها . . فإن القاضي يقول : الأصل بقاء الزوجية إلاّ أن تحضري دليلاً يدل علىٰ صدق دعواك ، فكل من قال : قد كان . . فقد ادّعى ، ومن قال : لم يكن . . هو المدّعىٰ عليه ، فمن معه الأصل هو المدّعىٰ عليه ، ومن ليس معه فهو المدّعي .

ويستصحب الأصل ما لم يخالف غالباً كما يسميه المالكية ، ويسميه غيرهم ظاهراً ، فإذا عارض الاستصحابَ ظاهرٌ أو غالبٌ . . فإن المسألة حينئذ يختلف فيها العلماء : هل يرجحون الأصل ، أم يرجحون الظاهر أو الغالب ؟

قال الزقاق في « المنهج المنتخب » :

فِي الأَخْذِ بالغَالِبِ أَوْ أَصْلٍ إذَا ... تَعَارَضَا قَوْلانِ لَكِنِ انْبذَا
إِجْمَاعاً أَصْلاً خَالَفَ الَّذِي شَهِدْ ... وغَالِباً فِي الدَّيْنِ قَالَ مَنْ رَشَدْ

واستثني من الخلاف مسألتين وقع الإجماع في أولاهما على اعتبار الغالب دون الأصل ، وهي إعمال شهادة العدول في نقل الملكية وعمارة الذمة ؛ لأن صدقهم هو الغالب خلافاً للأصل .

وفي الثانية : يقدم الأصل إجماعاً وهي دعوى الدين مثلاً ، فلو ادعىٰ أتقى الناس علىٰ أفجر الناس تافهاً كدرهم . . فإنه لا يصدق . وإن كان الغالب أنه صادق ؛ لأن الأصل براءة الذمة .

أما مسائل الخلاف : فمنها :

لو ادّعت امرأة أنّ زوجها لا ينفق عليها مع أنّها مقيمة معه . . فالشافعية قالوا : إنّ الرجل يكلف بالبينة ؛ لأنّ الأصل أنّ المرأة لم تتلقّ النفقة ، والمالكية قالوا : بل تكلّف المرأة بالبينة ؛ لأنّ الأصلَ عارضه غالبٌ ، وهو أنّ العرف يدل علىٰ أنّ المرأة ما دامت في بيت زوجها ساكنة معه . . فإنها تأكل من رزقه ، وهٰذا يجعل كفة الرجل راجحة .

لٰكنّ الأصل قد لا ينهزم في بعض الأحيان ، ومثال ذلك : نسيج الكافر أو

الفاسق : فالأصل فيه أنه طاهر ، والظاهر والغالب أنّه لا يتوقى النجاسة ، فاختلف العلماء في ذلك ، إلاّ أنّ المالكية ذهبوا مذهباً وسطاً حيث قالوا : إنّ نسج الكافر طاهر بخلاف ثيابه التي يلبسها ، فإنّها ليست طاهرة ، أمّا ما يوضع على الرأس كالعمامة . . فإنّها طاهرة لبعدها عن محل النجاسة ، وإذا كان يشرب خمراً لا يتوقاه . . فنحمله على الطهارة ، إلاَّ إذا رأينا الخمر علىٰ فيه أو متلبّسا به .

ومن مسائل الخلاف : سؤر الكافر وشارب الخمر ومنسوجه ، هل هو طاهر اعتباراً بالأصل ، أم نجس اعتباراً بالغالب والظاهر .

والنعل يمشي بها في طين يتلبس بالنجاسة ، وثوب الجزار .

وهو خلاف يراجع في كتب الفروع .

الخلاصة : أن الأصل مهمل إذا لم يعارضه غالب أو ظاهر ، فإن عارضه . . يختلف العلماء في المقدم منهما ، ولذلك قال في « مراقي السعود » :

وإن يُعـارِضْ غَـالِبـاً ذَا الأَصْـلُ فَفِـي المُقَـدَّمِ تَنـافـى النَّقْـلُ

النوع الثالث : استصحاب إحكام النص حتىٰ يرد نسخه واستصحاب عموم النص حتىٰ يرد تخصيصه :

إذا ورد نص من الشارع . . فالأصل أنّه نص مُحكم لم يُنسخ إلا بدليل ، والعلماء قد يختلفون ؛ حيث يدّعي بعضهم النسخ وبعضهم الإحكام ، ومن هٰذا مسألة الوضوء من لحم الجزور ، فقد اختلف العلماء فيها ؛ فمذهب الإمام أحمد : أن الأمر به محكم وهو أسعد بالدليل ، ومذهب الثلاثة : أنه منسوخ ، فقد ثبت في الحديث : أنّ النبي صلى الله عليه وسلم أمر بالوضوء من لحوم الإبل ، وبعد ذلك ثبت : أنّ النبي صلى الله عليه وسلم أكل مما مسّت النار ولم يتوضّأ ، وكان في أوّل الأمر يتوضّأ مما مسّت النار ، فأبو حنيفة ومالك والشافعي رحمهم الله قالوا : بأنّ الوضوء من لحوم الإبل منسوخ ؛ لأنّ آخر أمر النبي صلى الله عليه وسلم أنّه أكل مما مسّت النار ولم يتوضّأ ، أمّا الإمام أحمد :

فقال : بأنّه ليس منسوخاً ؛ لأنّ الأكل مما مسّت النار أعمّ من لحم الجزور ، وبالتالي لم يرد أنّه أكل من لحم الجزور ولم يتوضّأ ، فالعام لا يُشعر بأخصّ معيّن ؛ بمعنى : أنّ العام لا يثبت حكمه لخاص معيّن .

أمّا استصحاب العموم حتّىٰ يرد التخصيص : فمعناه : أنّه إذا ورد نصّ عام. . حكم بعمومه حتىٰ يرد ما يخصّصه ، وقد يختلف العلماء هنا ؛ فيرىٰ بعضهم أنّ المخصّص قد ورد ، وبعضهم يرىٰ أنّ التخصيص ليس كافياً ، وأنّ النصّ ما زال علىٰ عمومه .

مثال ذلك : قول المالكية بعدم حرمة أكل ذي الناب من السباع وذي المخلب من الطير مستصحبين عموم قوله تعالى : ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطۡعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيۡتَةً أَوۡ دَمٗا مَّسۡفُوحًا أَوۡ لَحۡمَ خِنزِيرٖ فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ أَوۡ فِسۡقًا أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦۚ﴾ ؛ لأن (ما) من ألفاظ العموم ، فالذي أوحي إليه صلى الله عليه وسلم لا يجد فيه محرّماً إلاّ هـٰذه الأشياء التي حُصرت ، أمّا نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن أكلّ ذي الناب من السباع والمخلب من الطير[1] . . فلا يرقىٰ إلىٰ تخصيص العام في هـٰذه الآية ، وجعلوا النهي في الحديث محمولاً على الكراهة في ذي الناب من السباع ، أمّا ذو المخلب من الطير . . فهو مباح بلا كراهة ، أمّا أحمد والشافعي : فقالا : إنّ العام هنا قد خصص بحديث النهي عن أكل ذي الناب من السباع وذي مخلب من الطير .

كذلك قال أبو حنيفة رحمه الله في حديث : « فيما سقت السماء العشر »[2] بوجوب العُشر ، وبوجوب الزكاة في كل ما سقت السماء ولو كان مدّاً أو صاعاً ، ولم يخصّص هـٰذا الحديث بحديث : « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة »[3] ، بل تمسّك بالعموم ، بينما خصّص الجمهور الحديث الأوّل بالحديث الثاني .

---

(١) رواه البخاري في الصحيح : كتاب الذبائح (٥٥٣٠) ، ومسلم (١٩٣٢) .

(٢) رواه البخاري: كتاب الزكاة، باب العشر فيما يسقىٰ من ماء السماء وبالماء الجاري (١٤٨٣) ، ومسلم : كتاب الزكاة (٩٨١) ، واللفظ لأحمد في « المسند » ، والبيهقي في « الكبرى » .

(٣) البخاري في الزكاة (١٤٠٥) ، ومسلم (٩٧٩) .

إذاً فالأصل هو العموم ، والتمسّك به قد يؤدّي إلىٰ خلاف بين العلماء ، فأبو حنيفة رحمه الله يرىٰ أنّ العام قطعي ، وقال غيره : هو ظنّي ، ومهما يكن من أمر . . فإنّه ظنّ يُعمل به حتىٰ يرد مخصّص .

النوع الرابع : استصحاب الإجماع في حالة الخلاف :

وهـٰذا الاستصحاب ضعيف ، والأكثر علىٰ أنّه لا يُستصحب الإجماع في حالة الخلاف ؛ لأنّ الخلاف إذا وقع . . فالإجماع يرتفع ، خلافاً للشافعي وابن شاقلا ، فقد قالا : إنّ أصل الإجماع يُستصحب في حالة الخلاف .

مثال ذلك : من فقد الماء وكاد الوقت أن يخرج . . فإنّه يتيمّم ؛ لقوله تعالى : ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ ، فلمّا تيمّم ودخل في الصلاة . . وجد الماء ؛ فبعض العلماء قال : يستصحب الإجماع ؛ فهو دخل الصلاة بحال مُجمع فيها علىٰ صحتها ، فلا يقطع الصلاة ، وقد قال تعالى : ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ ، وقال بعض العلماء : هـٰذا الاستصحاب ليس صحيحاً ؛ لأنّه لو وجد الماء قبل الدخول في الصلاة . . فأنتم مجمعون علىٰ أنّه لا يصلّي بالتيمّم ، فكذلك بعد دخوله فيها ، فيعيد الصلاة .

كما أنّ أحد علماء الظاهرية أراد أن يورد في مسألة بيع أمّ الولد وهو يرىٰ أنّها تباع بالاستصحاب حيث قال : يقولون : إنّ أمّ الولد لا يجوز بيعها ، لقد كان يجوز بيعها قبل العلوق ؛ أي : الحمل ، فلمَ لا يجوز بيعها بعد أن وضعت ؟

فردّ عليه أحد علماء المالكية وقال له : نحن وإيّاك متفقون علىٰ تحريم بيعها حالة العلوق ، فنستصحب هـٰذه الحالة الثانية بعد ولادتها .

والاستصحاب من أهمّ الأدلّة ، وبخاصّة بالنسبة للظاهرية الذين ينكرون القياس ؛ لأنّهم بالاستصحاب أراحوا أنفسهم من القياس ، وقال بالاستصحاب الإمام أحمد ، ومالك ، وجماعة من الشافعية ، وبعض الحنفية ، إذ هم لا يقولون بالاستصحاب في كل الأحوال كما رأينا في قاعدة : (الأصل في الأشياء الإباحة) .

كما أنّ هناك وقفة أخرىٰ للحنفية حيث قالوا : إنّ الاستصحاب ضعيف ، يصلح للدفع لا للاستحقاق .

مثال ذلك : مسألة المفقود الذي لا يُعرف خبره ، فقد اختلف العلماء فيه ؛ فعند المالكية والشافعية : أنه حي في حق نفسه ، وحي في حق غيره ؛ بناءً على العمل بقاعدة الاستصحاب ، فلو مات أحد أقاربه الذين يرثهم . . فإنّه يأخذ نصيبه من الميراث ، لٰكنّ أقاربه لا يستطيعون تقسيم تركته ، فهو حي في حق نفسه ، وحي في حق غيره ، أمّا زوجته . . فيجوز طلاقها بعد أربع سنوات عند مالك وأحمد عملاً بما روي عن عمر رضي الله عنه في ذلك .

ولا يُقسم ماله حتىٰ ينتهي أمد التعمير ، وهو موت أقرانه ، ويسمّى : سنّ التمويت ، واختلف المالكية فيه علىٰ ثلاثة أقوال : فبعضهم قال : التعمير ثمانون سنة ، وبعضهم خمس وسبعون سنة ، وبعضهم سبعون سنة .

أمّا الإمام أحمد : فقد اتخذ موقفاً متوسّطاً حيث قال : هو حي في حق نفسه ، وحي في حق غيره إلىٰ أربع سنوات ، وقاس المال على الزوجة .

أمّا أبو حنيفة رحمه الله : فقال : هو حي في حقّ نفسه دون حقّ غيره ، وبالتالي فالاستصحاب عنده يصلح للدفع لا للاستحقاق ، فماله له لا يورث ، لٰكن لا يرث ، فهو يدفع عن نفسه فلا يورث ، ولٰكن لا يستحقُّ أن يرث ؛ لأنّ الاستصحاب ضعيف ، ومع ذلك فلا تطلق زوجته إلا أن يكون قد بلغ عمره مئة وعشرين سنة عند الحنفية ، وعند الشافعية لا تطلق أبداً حتىٰ يُتيقن موته عملاً بالاستصحاب .

هناك مسألة يذكرها الأصوليون لعلاقتها الحميمة بالاستصحاب ، وإن كانت في الحقيقة لا تؤدي إلىٰ نتيجة ، ولا تُحدث أثراً فقهياً ، وهٰذه المسألة هي : هل يكلَّف النافي بدليل ، أم لا يُكلّف بدليل ؟

يرىٰ بعضهم أنّه يُكلّف بالدليل ، واحتجّ بحجج ، بعضها نقلي وبعضها عقلي ، فأمّا الحجة النقلية : فهي قوله تعالى : ﴿ وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ

﴿ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ ، فقولهم : ﴿ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ ﴾ نفي ، ومع ذلك يطالبهم الله عزّ وجل بالدليل علىٰ صحّة نفيهم ، أمّا الدليل العقلي : فهو أنّنا إذا لم نكلّف النافي بالدليل . . فكل مثبت يمكن أن يصبح نافياً ، مثال ذلك : إذا قال شخص : إنّ العالم حادث . . فنحن نقول له : هات دليلاً ، فيقول : العالم ليس بقديم ، فوضع نفسه موضع النافي ، وبالتالي أعفىٰ نفسه من الدليل إذا قلنا : إنّ النافي لا يُكلّف بدليل .

ومن قال بأنّ النافي لا يُكلّف بدليل أجاب على الحجج المذكورة بما يلي :

أوّلاً : أنّ طلب الدليل في قوله تعالى : ﴿ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ ﴾ إنّما يرجع إلى الحصر وليس إلى النفي ، فهم حصروا دخول الجنّة عليهم ؛ أي : اليهود والنصارى ، فهٰذا إثبات وليس نفياً لمكان (إلاّ) ، و(إلاّ) بعد النفي تفيد الحصر ، فالله طالبهم بالدليل على الحصر وليس على النفي .

ثانياً : أنّ القول بأنّ المُثبت يستطيع أن ينتقل إلى النفي ليعفي نفسه من الدليل قول نسبي ؛ أي : بالنسبة لوجود المتضادّين المتناقضين اللذين لا يرتفعان ولا يجتمعان ؛ كقولنا : (حادث وقديم) ، (قادر وعاجز) .

أمّا بالنسبة لغيرهما ـ وهو عدم وجود أضداد لا تناقض فيها ـ فإنّ المُثبت لا يستطيع الهرب إلى النفي دائماً ، مثال ذلك : إذا قال هٰذا أسود . . فإنّك تقول : ليس بأسود ، لٰكن لو قال : هٰذا ليس بأبيض . . فإنّ هٰذا لا ينفعه ؛ لأنّ قوله ليس بأبيض يحتمل أن يكون أزرق ، أو أخضر ، أو أحمر ، أو غير ذلك .

واستدلّ الجمهور بحجّة شرعية علىٰ أنّ النافي لا يُكلّف بدليل ، فقد احتجّوا بقوله صلى الله عليه وسلم : « البيّنة على المدّعي ، واليمين علىٰ من أنكر »[1] ،

---

(١) رواه البيهقي في « الكبرى » بلفظ : « . . . ولٰكن البينة على المدّعي ، واليمين علىٰ من أنكر » ورواه البخاري في « الصحيح » : كتاب الرهن (٢٥١٤) بلفظ : « فالبينة على المدّعي ، واليمين على المدّعىٰ عليه » ، ومسلم في « الصحيح » : كتاب الأقضية (١٧١١) بلفظ : « واليمين على المدّعىٰ عليه » دون « البيّنة على المدّعي » .

وقالوا : إنّ تكليف المدّعي بالبيّنة هو فرع عن كون النافي لا يُطالب ولا يُكلّف بالدليل ، فلو كان يُطالب بالدليل . . لما كُلف المدّعي بالبيّنة ، وتُرك المدّعىٰ عليه .

قاعدة : اختلف العلماء : هل ينقطع حكم الاستصحاب بالظن ؟

وهو المختار ، أو لا بد من اليقين ، وهي فقهية صوفية ، ونص الباجي في الصلاة أن مذهب مالك هو الأول ، ومذهب أبي حنيفة هو الثاني ، وحكاية ابن الحاجب تدل علىٰ أن مذهبهما واحد قال : (ز ـ ويبني الظان علىٰ ظنه ، والشاك على الاحتياط ، وقد يقال : إن مذهب محمد : الظن ، والنعمان : اليقين من اختلافهما في القرء ، وللمالكية القولان ، ويخرج عليه خلافهم في المعتدة : هل تحل بأول الدم الثالث ، أو حتىٰ تستقر الحيضة ؟ انتهى المقصود منه)[١] .

قال الزركشي : (قال الخوارزميّ في « الكافي » : وهو « الاستصحاب » آخر مدار الفتوى ، فإن المفتي إذا سئل عن حادثة . . يطلبُ حكمها في الكتاب ، ثم في السنة ، ثم في الإجماع ، ثم في القياس ، فإن لم يجده . . فيأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والإثبات ، فإن كان التردد في زواله . . فالأصل بقاؤه ، وإن كان في ثبوته . . فالأصل عدم ثبوته .

وهو حجة يفزع إليها المجتهد إذا لم يجد في الحادثة حجة خاصة ، وبه قال الحنابلة ، والمالكية ، وأكثر الشافعية ، والظاهرية ، سواء كان في النفي أو الإثبات ، والنفيُ له حالتان ؛ لأنه إما أن يكون عقلياً ، أو شرعياً ، وليس له في الإثبات إلا حالة واحدة ، وهي النفي ؛ لأن العقل لا يثبت حكماً وجودياً عندنا)[٢] .

وبهـٰذا انتهىٰ هـٰذا الباب .

* * *

---

(١) السجلماسي في « شرح اليواقيت الثمينة » (٢/ ٩٢) .
(٢) الزركشي في «البحر المحيط » (٤/ ٣٢٧) .

باب شرع من قبلنا

من الأدلّة التي ترجع إلى الاستدلال : شرع من قبلنا : هل هو شرع لنا ؟ وفيه مسألتان :

أولاهما : هل كان النبي صلى الله عليه وسلم متعبّداً بشرع من قبله من الأنبياء ، أم لم يكن متعبّداً بشرعهم ؟

الوجه الأول : لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم متعبداً ولا مكلّفاً بشرع ، والله تعالىٰ يقول : ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ .

فالنبي صلى الله عليه وسلم قبل أن ينزل إليه الملك في غار حراء قد كان يخرج ويتحنّث في غار حراء ، ونحن لا نعرف نوع التحنّث والتعبّد الذي كان يفعله صلى الله عليه وسلم ؛ لأنّه صلى الله عليه وسلم لم يحدّثنا عنه ، والتحنّث : هو تجنّب الحنث وما كانوا عليه في الجاهلية من الآثام ، والله تعالىٰ أراد له ذلك ، فحبّب إليه الخلاء حتّىٰ تنقطع علاقته بالناس ، وحتىٰ يتهيّأ لتقبّل الوحي ، قال تعالى : ﴿ إِنَّا سَنُلْقِى عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ﴾ هٰذا وجه .

الوجه الثاني : كان متعبداً بشرع ، فقال بعضهم : كان يتعبد بشريعة إبراهيم ؛ لأنه سبحانه وتعالىٰ يقول : ﴿ ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ ﴾ ، وقيل : شرع موسى ، أو عيسى ، أو نوح عليهم السلام ، ولا شيء يثبت في ذلك .

لٰكن السؤال المهم : هل نحن متعبدون بعد مبعث نبينا الخاتم صلى الله عليه وسلم بشرع من قبلنا ؟

وهـٰذه هي المسألة الثانية : هـٰذه مسألة اختلف العلماء فيها ؛ فبعضهم قال : هو شرع لنا نعمل به ؛ لأنّه ما ذكر لنا إلا لنعتبر به ونعمل به ، وبعضهم قال : ليس شرعاً لنا ؛ لأن الله نسبه إليهم .

واختلف العلماء بسبب وجود ظواهر من النصوص تدل علىٰ أنّنا مكلّفون بشرع من قبلنا ، وهناك ظواهر تدل علىٰ أنّنا لسنا مكلفين بشرع من قبلنا .

فمما يدل على الأول منها : قوله تعالى : ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ﴾ ، فهـٰذا يدل في ظاهره علىٰ أنّ الدّين الذي شرعه الله لنا هو ما وصّىٰ به نوحاً ، وإبراهيم ، وموسى ، وعيسى .

وخاطب الله نبيّه محمداً صلى الله عليه وسلم بعد أن ذكر جملة من الأنبياء في سورة الأنعام بقوله تعالى : ﴿ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ ﴾ .

أمّا من السنّة : فقد استدلّوا بحديث الرُّبيِّع لمّا كسرت ثنيّة الجارية وقال أخوها أنس بن النضر : والله لا تُكسر ثنيّة الربيّع ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « كتاب الله القصاص » ، لـٰكن الذي في كتاب الله عز وجل هو قوله تعالى : ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ﴾ ، فقوله تعالى : ﴿ وَكَتَبْنَا ﴾ أي : في التوراة ، فهـٰذا يدل علىٰ أنّ شرع من قبلنا شرع لنا .

وكذلك عندما نام النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه عن الصلاة ، وكان بلال رضي الله عنه يكلأ لهم الفجر ، فنام بلال رضي الله عنه حتىٰ طلع الفجر ، فانتبه عمر رضي الله عنه ، لـٰكنه لم يكن يستطيع أن يوقظ النبي صلى الله عليه وسلم ، فكان يكبّر ، فلمّا استيقظ النبي صلى الله عليه وسلم . . قال بلال : إنّ الذي أخذ بأرواحكم أخذ بروحي ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « من نام عن صلاة أو نسيها . . فليصلّها إذا ذكرها » ثمّ قرأ قول الله تعالى : ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ ﴾ ، والكلام في هـٰذه الآية موجه إلىٰ موسىٰ عليه السلام .

فهٰذه ظواهر من السنة تدلّ علىٰ أنّنا مكلفون بشرع من قبلنا .

ومما يدل على الثاني فإن الذين قالوا : إنّ شرع من قبلنا ليس شرعا لنا ، ومنهم الآمدي ، والأشاعرة ، وبعض الفِرقِ الأخرى . . قد استدلّوا بما يلي : قال الله تعالى : ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ ، فكل نبي له طريقته وشِرعته ومنهاجه ، وقال تعالىٰ عن أهل الإنجيل : ﴿ وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ ٱلْإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِ ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ ، فالذي يُبعث للناس كافة لا يمكن أن يكون تابعاً في شرعه لشريعة أخرى ، وقال تعالى : ﴿ وَءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَـٰبَ وَجَعَلْنَـٰهُ هُدًى لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴾ ، وكذلك ورد في الإنجيل المحرّف : (إنّما بُعثتُ لخراف بني إسرائيل الضالّة) ، فالرسالات كانت هداية لقوم معيّنين .

وكذلك استدلّوا بقوله صلى الله عليه وسلم : « وكان النبي يُبعث إلىٰ قومه خاصة ، وبُعثتُ إلى الأحمر والأسود »(١) .

فالذي بُعث للناس كافة لا يكون متعبّداً بشرع غير شرعه .

وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم حين رأىٰ عمر وبيده صحف من التوراة ، فغضب صلى الله عليه وسلم وقال له : « أمتهوّكون كما تهوّكت اليهود ؟ لو أنّ موسى بن عمران كان حيّاً . . ما وسعه إلاّ ٱتّباعي ، أوَ ما أتيتكم بها بيضاء نقيّة »(٢) .

فلو كان شرعاً لنا . . لأقرّ النبيّ صلى الله عليه وسلم عمر وما غضب عليه ، ومعنىٰ « متهوّكون » : متردّدون ، متحيّرون ، متساقطون ، لٰكننا نحمل النهي عن قراءة التوراة علىٰ سد ذريعة خوف ٱلتباس الأمر ، وهم يقرؤون القرآن الكريم غضاً كما أنزل سالماً من التحريف الذي أصاب التوراة ، ويرىٰ بعض أهل العلم

---

(١) أخرجه مسلم في الصحيح : كتاب المساجد ومواضع الصلاة (٥٢١) ، ولفظه : « أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلي : كان كل نبي يبعث إلىٰ قومه خاصة ، وبعثت إلىٰ كل أحمر وأسود . . . » .

(٢) أخرجه أحمد في « مسنده » (١٥١٩٥) ، وهو في « مصنف ابن أبي شيبة » .

ـ اعتماداً علىٰ أدلة أخرى ـ أن النهي كان في الزمن الأوّل ، ثمّ نسخ ، فيجوز النظر في كتبهم إلا أنّه وإن نظرنا في هـٰذه الكتب . . فلا يجوز أن نجعلها مصدراً نتلقّىٰ منه الأحكام ، فما رجع النبي صلى الله عليه وسلم إلى الكتب السابقة ، وكذلك فإنّ الصحابة رضوان الله عليهم ما كانوا يرجعون أبداً إلى الكتب القديمة ليأخذوا منها .

وأجاب القائلون بأنه ليس شرعاً لنا عن قوله تعالى : ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ ﴾ بأنّ الدين هنا هو التوحيد (لا إله إلاّ الله) ، وأنّ آخر الآية يدل علىٰ ذلك ﴿ أَنْ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ ﴾ ، وقد جاء في الحديث : « أنّ الأنبياء أبناء عَلاّت ، أمّهاتهم شتّىٰ ودينهم واحد »[1] ومعنىٰ ذلك : أنّهم يتّفقون في التوحيد ، ويختلفون في الشرائع ، فأبوهم واحد استعارة لعقيدة التوحيد ، وأمّهاتهم شتّى استعارة لاختلافهم في الشرائع ، وكذلك في قوله تعالى : ﴿ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ ﴾ ، فإن المراد هو التوحيد وأسس الإيمان .

وأجابوا عن حديث : « كتاب الله القصاص » بأنّ المراد بكتاب الله قوله تعالى : ﴿ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾ ، وليس المراد هو قوله تعالى : ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ ﴾ ، أو المراد بكتاب الله : ﴿ والجُروحُ قِصاصٌ ﴾ لأنّ فيها قراءتين ، والقراءة تغيّر المعنى ؛ فإذا قلنا : (والجروحَ) بالنصب . . صار معطوفاً علىٰ ما في التوراة ، وإذا قلنا (والجروحُ) بالضم . . صار كلاماً مستأنفاً ؛ أي : والجروحُ هي قصاص ، فلا يكون المراد به ما في التوراة .

أمّا استدلاله صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى : ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ ﴾ فهو إمّا أن يكون استئناساً بما نزل علىٰ موسى ، أو أنّه قاسه عليه ، وليس باعتباره شرعاً لنا .

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما بألفاظ متقاربة ، البخاري (٣٢٥٩) ، ومسلم (٢٣٦٥) .

وأما استدلال القائلين بأنه شرع لنا بقصّة اليهود لمّا جاؤوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم . . فذكروا له أنّ امرأةً منهم ورجلاً زنيا ، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما تجدون في التوراة في شأن الرّجم » فقالوا : نفضحهم ويُجلدون ، فقال عبد الله بن سلام رضي الله عنه : كذبتم ، إنّ فيها آية الرّجم ، فأتوا بالتوراة ، فنشروها فوضع أحدهم يده علىٰ آية الرّجم ، فقرأ ما قبلها وما بعدها ، فقال له عبد الله بن سلام : ارفع يدك ، فرفعها ، فإذا فيها آية الرّجم ، فقالوا : صدق يا محمد ؛ فأمر بهما النبي صلى الله عليه وسلم ، فرُجما »[1] .

فجوابه أنّ النبي صلى الله عليه وسلم إنّما راجع الكتاب تبكيتاً لليهود ، وإقامة للحجة عليهم من التوراة .

هٰذا مجمل الخلاف ، لٰكن **ما هو تحقيق محل النزاع ؟**

شرع من قبلنا لا يكون شرعاً لنا على القول به إلاّ إذا توفرت فيه ثلاثة شروط :

الأوّل : أن يثبت بشرعنا ، فإذا لم يثبت بشرعنا . . لم نبحث عنه ، وليس علينا أن نسأل أهل الكتاب عنه ، فالنبي صلى الله عليه وسلم لمّا بعث معاذاً إلى اليمن وسأله كيف يحكم عندما لا يجد قضاءً في كتاب الله ولا في سنّة رسول الله صلى الله عليه وسلم . . فأجابه معاذ قائلاً : أجتهد رأيي ولا آلو ، فأقرّه النبي صلى الله عليه وسلم ، ولم يأمره أن يذهب إلى اليهود والنصارىٰ ليسألهم .

ولمّا بعث النبي صلى الله عليه وسلم معاذاً إلى اليمن . . قال له : « إنّك تأتي قوماً أهل كتاب ، فليكن أوّل ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلاّ الله ، فإن هم أطاعوك لذلك . . فأعلمهم أنّ الله افترض عليهم خمس صلوات في كلّ يوم وليلة ، فإن هم أطاعوك لذلك . . فأعلمهم أنّ الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من

---

(١) أخرجه البخاري في المناقب (٣٦٣٥) ، ومسلم في الحدود (١٦٩٩) .

أغنيائهم فتُرد علىٰ فقرائهم ، فإن هم أطاعوك لذلك . . فإيّاك وكرائم أموالهم ، واتق دعوة المظلوم ؛ فإنّه ليس بينها وبين الله حجاب »[١] .

فالنبي صلى الله عليه وسلم أمره بالتدرّج في الدعوة معهم ، ولم يأمره بالرجوع إلىٰ كتبهم .

الشرط الثاني : ألاَّ يُنسخ بشرعنا ، فإذا نُسخ بشرعنا . . فإننا لا نعمل به ، كما قال تعالىٰ في شأن سليمان : ﴿يَعْمَلُونَ لَهُۥ مَا يَشَآءُ مِن مَّحَٰرِيبَ وَتَمَٰثِيلَ وَجِفَانٍ كَٱلْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَٰتٍ﴾ فهل يمكن أن نستدلّ بهٰذه الآية علىٰ جواز التماثيل ؟ الجواب هو أن نقول : لا ؛ لأنّ النبي صلى الله عليه وسلم حرّم التماثيل ، فهٰذا منسوخ بشرعنا .

الشرط الثالث : ألاّ يكون خاصّاً بهم ، فإذا دلّ القرآن علىٰ أنّه خاص بهم . . فإننا لا نعمل به ، كما في قوله تعالى : ﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلْحَوَايَآ أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴾ ، فهٰذه الأشياء التي ثبتت خصوصيّتها لهم لا يمكن أن تكون شرعا لنا .

فإذا توفرت هٰذه الشروط الثلاثة . . فإنّ شرع من قبلنا يكون شرعاً لنا على الصحيح من أقوال العلماء ، وحكاه ابن السمعاني عن أكثر أصحاب الشافعي ، وعن أكثر الحنفية .

وقال ابن القشيري : هو الذي صار إليه الفقهاء ، وٱختاره ابن الحاجب .

واستدل محمد بن الحسن علىٰ قسمة المهايأة بقصة شرب ناقة صالح عليه السلام في قوله تعالى : ﴿وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ ٱلْمَآءَ قِسْمَةٌۢ بَيْنَهُمْ﴾ ، مما يدل علىٰ أنه يقول بشرع من قبلنا .

---

(١) أخرجه البخاري : باب لا تؤخذ كرائم أموال الناس في الصدقة (١٣٨٩) ، ومسلم باب الدعاء إلى الشهادتين (١٩) ، وألفاظهم تختلف .

وللشافعي ميل عليه كما يقول إمام الحرمين ، وأشار إليه في كتاب الضمان مستأنساً بقوله تعالى : ﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٌ﴾ .

وكذلك بقصة أيوب فيمن ضرب بالعثكول وكان حلف ليضربن مئة سوط .

وقال ابن العربي في « القبس » : نص عليه مالك في كتاب الديات في « الموطأ » ، ولا خلاف عنده فيه .

أما القول الثاني : فهو أننا لسنا متعبدين بشرع من قبلنا ، وحكاه ابن السمعاني عن أكثر المتكلمين ، وبعض أصحاب الشافعي وأبي حنيفة قائلاً : إنه الصحيح .

وقال الغزالي في « المستصفى »: إنه المختار ، ودلَّل عليه بأربعة مسالك تُراجع فيه[1] .

وإن كان الزركشي في « البحر المحيط » قد قال : إن الغزالي إنما رجع إلىٰ هـٰذا القول في آخر عمره .

وبمراجعة « المستصفى » نرىٰ أن أبا حامد رحمه الله تعالىٰ لم يضبط محل النزاع ؛ لأنه جعل الخلاف في اعتبار شرع من قبلنا مطلقاً دون ضبطه بكونه منصوصاً عليه في شرعنا ، وبدون هـٰذا الضبط لا تتوارد أقوال المختلفين علىٰ محل واحد ، وقد وصف الغزالي هـٰذا الدليل بأنه من الأدلة الموهومة .

قلت : وهـٰذا الدليل لا يرجع إليه إلا في عدد محدود من المسائل ، وفي العديد من المسائل لا يكون دليلاً مستقلاً كما سنشير إلىٰ بعضه في مسألة نفش الغنم .

وتارة يكون القول به في محل اختلاف ، كما في مسألة التدمية الحمراء عند مالك وهي أن يقول المقتول قبل موته : إنما قتلني فلان وكان جريحاً ، أو دمي عند فلان . فيكون قوله لوثاً يوجب القسامة لأوليائه .

---

(١) المستصفىٰ (١/ ٣٩٤) .

وهـٰذه التدمية لم يقل بها إلا مالك والليث بن سعد ، كما يقول خليل في « توضيحه » .

واستدل المالكية بقصة قتيل بني إسرائيل الذي يشير إليه قوله تعالى : ﴿ فَقُلْنَا ٱضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَاۚ كَذَٰلِكَ يُحْيِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ ، ذلك أنه لما أحياه الله أخبر عن قاتله ، وقد أخذ سيدنا موسىٰ عليه السلام بذلك .

وقال ابن العربي : وهـٰذا فن دقيق من العلم لم يتفطن له إلا مالك .

ولم يعمل جمهور العلماء بالتدمية ؛ لأنها دعوىٰ على الغير لا تقبل في درهم ، فكيف تقبل في نفس ؟

وكذلك فقد أخذ المالكية بشرع من قبلنا في القرائن ، كما في قوله تعالىٰ في قصّة يوسف عليه السلام : ﴿ قَالَ هِيَ رَٰوَدَتْنِي عَن نَّفْسِيۚ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَآ إِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ۞ وَإِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾ ، فقال المالكية : هـٰذا دليل علىٰ تحكيم القرائن ، وأنّها تقوم مقام الشاهدين ، وقد سُئِل مالك رحمه الله : هل يجب الكيل على البائع ؛ أو المبتاع ؟ فقال : يجب على البائع ؛ لأنّ الله تعالىٰ يقول في قصّة يوسف : ﴿ فَأَوْفِ لَنَا ٱلْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَآ ﴾ كما ذكر ابن رشد في « البيان والتحصيل » .

واختلف العلماء في الحيوان يعدو على المزارع : هل صاحب الحيوان ضامن أم لا ؟

فذهب مالك والشافعي وأحمد إلىٰ أنّه ضامن .

وذهب أبو حنيفة إلىٰ أنّه لا يضمن ؛ لحديث « العجماء جُبار »[1] أي : هدر ، والذين قالوا : إنّه ضامن . . أخذوا بحديث ناقة البراء رضي الله عنه عندما دخلت حائط قوم ، فأفسدت ، فقضىٰ رسول الله صلى الله عليه وسلم أنّ علىٰ أهل الأموال حفظها بالنهار ، وما أفسدت بالليل فهو مضمون عليهم .

---

(١) أخرجه البخاري في الزكاة (١٤٩٩) ، ومسلم في الحدود (١٧١٠) .

واستدلّوا بقوله تعالىٰ في قصّة داود وسليمان : ﴿ وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ إِذۡ نَفَشَتۡ فِيهِ غَنَمُ ٱلۡقَوۡمِ وَكُنَّا لِحُكۡمِهِمۡ شَٰهِدِينَ * فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَۚ وَكُلًّا ءَاتَيۡنَا حُكۡمٗا وَعِلۡمٗا ﴾ ، وقد فسّر مسروق رحمه الله هـٰذه الآيات فقال : الحرث الذي نفشت فيه غنم القوم إنّما كان كرماً ، فلم تدع فيه ورقة ولا عنقوداً من عنب إلاّ أكلته ، فأتوا داوود ، فأعطاهم رقابها ، فقال سليمان : لا ، بل تُؤخذ الغنم فيُعطاها أهل الكرم (العنب) ، فيكون لهم لبنها ونفعها ، ويُعطىٰ أهل الغنم الكرم ليُصلحوه حتّىٰ يعود كما كان ليلة نفشت فيه الغنم ، ثمّ يُعطىٰ أهل الغنم غنمهم ، وأهل الكرم كرمهم .

والنفش : الرعي ليلاً ، والهمل : يكون بالنهار .

وأجمل في « مراقي السعود » ما تقدم من الخلاف بقوله :

وَلَمْ يَكُنْ مُكَلَّفاً بِشَرْعِ صَلَّىٰ عَلَيْهِ اللهُ قَبْلَ الوَضْعِ
وهُو والأُمَّةُ بَعْدُ كُلِّفَا إلاَّ إذا التَّكْليفُ بالنَّصِ انْتَفَىٰ
وقِيلَ لا والخُلْفُ فِيما شُرِعَا ولَمْ يَكُنْ دَاعٍ إِلَيْهِ سُمِعا

والله أعلم .

* * *

باب قول الصحابي

الصحابي : هو من رأى النبي صلى الله عليه وسلم مؤمناً به ، ومات على الإيمان .

إذا قال قولاً : هل يُعتبر قوله حجّة نعتمد عليه ، حتىٰ ولو عارضه القياس ؟ وهل نخصّص به عمومات الكتاب والسنّة ؟

اختلف العلماء في هـٰذا الدليل علىٰ عدّة أقوال :

القول الأوّل : قول الصحابي حجّة إذا لم يظهر له نكير من الصحابة ، وهو مذهب المالكية والحنابلة وبعض الحنفية ، وهو مذهب الشافعي في القديم ، وقد استدلّوا بما يلي :

أوّلاً : أنّ الصحابة رضوان الله عليهم ثبتت لهم خصوصية لم تثبت لغيرهم ، فهم شاهدوا الرسول صلى الله عليه وسلم ، وسمعوا أقواله ، وشاهدوا أفعاله ، وشهدوا نزول الوحي ، وكانوا أعلم بتأويله ، فأدركوا ما لم يدركه غيرهم ، كما أنهم مكلّفون بتبليغ الرسالة ، فالرسول صلى الله عليه وسلم قال : « بلّغوا عنّي ولو آية »[1] .

وقال صلى الله عليه وسلم : « ليبلّغ الشاهد منكم الغائب » . فكانوا الشهود ، وكنّا الغيب .

واستدلّوا بأدلّة من كلام الشارع : منها : ما هو متفق عليه ، كقوله صلى الله عليه وسلم : « لا تسبّوا أصحابي ، فوَالذي نفسي بيده ؛ لو أنفق أحدكم مثل أُحد ذهباً . . ما بلغ مُدّ أحدهم ولا نصيفه » .

---

(١) أخرجه البخاري (٣٢٧٤) ، وغيره .

وبعض هٰذه الأدلّة لا يثبت ، كقوله صلى الله عليه وسلم : « أصحابي كالنجوم ، بأيّهم اقتديتم اهتديتم » . وقالوا : إنّ الاهتداء يدل على الاقتداء ، والإذن في الاقتداء يدلّ علىٰ أنّ الصحابة علىٰ صواب ، وأنّ من اتبع صحابياً فهو ناجٍ ، وأنّ قول الصحابي حجّة ، وهٰذا الحديث كما يقول البيهقي : متنه مشهور ، لٰكنّ أسانيده ضعيفة ، وأصله من رواية الدارقطني ، وعنه ذكره ابن عبد البرّ وقال : إنّ هٰذا الإسناد ليس بحجّة ، وقال ابن حزم : إنّه منكر موضوع باطل ، لٰكن ذكر البيهقي أنّ حديث مسلم يقوّي معناه ؛ وهو قول الرسول صلى الله عليه وسلم : « النجوم أمنة للسماء ، فإذا ذهبت النجوم . . أتى السماء ما توعد ، وأنا أمنة لأصحابي ، فإذا ذهبتُ . . أتىٰ أصحابي ما يوعدون ، وأصحابي أمنة لأمّتي ، فإذا ذهب أصحابي . . أتىٰ أمّتي ما يوعدون »[1] .

القول الثاني : أنّه ليس بحجّة : وهو مذهب الشافعي في الجديد ، وأبو الخطّاب من الحنابلة ، وكثير من الحنفية ، واستدلّوا بما يلي :

أوّلا : أنّ الصحابة رضوان الله عليهم كان يخالف بعضهم بعضاً ، ولم يروا في ذلك غضاضة ، وكانوا يقرّون على الاختلاف ، ولو كانت أقوالهم حجّة . . لما أقرّوا أحداً أن يخالفهم في قول .

ثانياً : إذا كان الصحابة رضوان الله عليهم يجوز عليهم الخطأ ، وليس أحدٌ منهم معصوماً . . فكيف يكون رأيه حجّة ، وكيف يخصّص مالك وأحمد عموم القرآن والسنة بقول الصحابي ، وكيف يقدّمون قوله على القياس مع أنّه يجوز عليه الخطأ ؟!

ثالثاً : أنّ بعض الصحابة كان يتّبع بعضاً ، وأنّ عمر رضي الله عنه اتّبع معاذاً دون أن يستعلم عن حجّته ، وقد همّ عمر رضي الله عنه أن يرجم امرأة غاب عنها زوجها فوجدها حاملاً ، فذهب بها إلىٰ عمر رضي الله عنه ، فهمّ بها ، فقال له

---

(١) أخرجه مسلم في فضائل الصحابة (٢٥٣١) .

معاذ رضي الله عنه : إن كان لكم سبيل إليها . . فلا سبيل لكم إلىٰ ما في بطنها ، فتركها عمر رضي الله عنه ، فلمّا ولدت . . ولدت غلاماً له ثنيّتان ، فأخذه الرجل وجاء يحمله إلىٰ عمر ، وقال : هـٰذا ابني ، فقال عمر رضي الله عنه : لولا معاذ . . لهلك عمر .

لـٰكنّ الردّ علىٰ هـٰذا أن يُقال : إنّ عمر ظهر لـه رُجحان رأي معاذ ، وأنّه ما اتبعه تقليداً ، وعمر كان يرجع إلىٰ أقوال الصحابة إذا ظهر لـه رجحانها ، فهـٰذا الرجوع اجتهاد جديد من عمر رضي الله عنه ، ويكون ذلك من باب وصول المجتهد إلىٰ نفس النتيجة التي وصل إليها المجتهد الآخر ، ففي عهد عمر رضي الله عنه تزوّج رجل امرأة في العدّة ، ففرّق بينهما عمر وقال : لا يتزوّجها أبداً ، وصداقها من بيت المال ، فلمّا سمع بذلك علي رضي الله عنه قال : رحم الله أمير المؤمنين ، ما بال بيت المال ؟ الصداق على الرجل بما استحلّ من فرجها ، ثمّ إذا انقضت عدّتها . . فهو أسوة الخطّاب ؛ أي : خاطب كغيره ، فقال عمر رضي الله عنه : أيّها النّاس ؛ ردّوا الجهالة إلى السنّة .

وقد أجابوا علىٰ أدلّة القائلين بأنّ قول الصحابي حجّة بأنّ حديث : « أصحابي كالنجوم » حديث لم تثبت صحّته ، وعلىٰ فرض صحّته فإنّ معنى الاقتداء : هو اقتداء عام فيما يتعلّق بهديهم رضوان الله عليهم ، فقول الصحابي إذاً ليس بحجة ، وليس ملزماً لا للصحابي ولا لغيره ، وبالتالي تكون النتيجة أنّ المجتهد إذا وجد قول صحابي . . فعليه أن يجتهد ، هـٰذا في قول الصحابي الذي لا يعزوه إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، أو إلىٰ عصر النبي صلى الله عليه وسلم ؛ كقول جابر رضي الله عنه : « كنّا نعزل والقرآن ينزل » ، فهـٰذا ليس قول صحابي ، وإنّما يثبت له حكم الرفع .

قال في « طلعة الأنوار » في الحديث المرفوع :

كَـذَاكَ كُنَّـا إِنْ لِعَهْـدِه نَسَـبْ   أو كَانَ فِي الأشهر مِنْ دُونِ كَذِبْ

ومعناه : أن الصحابي إذا قال : كنّا ، ونسبه إلىٰ عهده عليه الصلاة والسلام . . يحمل قوله على الرفع .

وكذلك إذا قال قولاً لا يمكن أن يقوله برأيه . . فإنه يحمل على الرفع ، قال في « طلعة الأنوار » :

وَمـا أَتـىٰ عـنْ صَـاحِـبٍ مِمّـا مُنِـعْ فِيـهِ مَجَـالُ الـرأي عِنْـدَهُـمْ رُفِـعْ

القول الثالث : قول الصحابي ليس حجّة إلاّ إذا كان من الخلفاء الأربعة ؛ لقوله صلى الله عليه وسلم : « عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الراشدين المهديّين من بعدي ، تمسّكوا بها وعضّوا عليها بالنواجذ » . والرد عليهم من وجهين :

الأوّل : أنّ الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يخالفون الخلفاء الأربعة ، وما عابوا عليهم ذلك .

الثاني : أنّ الخلفاء الأربعة يجوز عليهم الخطأ ، ولم تثبت لهم العصمة .

القول الرابع : قول الصحابي ليس حجّة إلاّ قول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ، واحتجّوا بحديث : « اقتدوا بسنّتي وسنّة الذين من بعدي أبي بكر وعمر » ، وهي زيادة صحيحة ، وتحمل علىٰ أن الاقتداء هو الاقتداء بسنّتهم ؛ أي : بطريقتهم في العدل والجهاد ، وفي طريقتهم في اتّباع الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولا يلزم من هـٰذا الأمر العام أمر خاص ، وهو اتّباعهم في كلّ فرع من الفروع .

وكذلك يردّ عليهم بالوجهين السابقين .

القول الخامس : وهو قول مفصّل ، وقد ادّعىٰ بعضهم أنّه الحق الذي لا غبار عليه ، ورجّح هـٰذا القول بعض الأصوليين ، وهـٰذا القول هو : أنّ قول الصحابي يُعتبر حجّة إذا كان مخالفاً للقياس ، ولا يعتبر حجّة إذا كان موافقاً للقياس ، ومعنىٰ ذلك : أنّ الصحابي إذا قال قولاً يخالف القياس . . فذلك دليل يدل علىٰ أنّه سمعه أو فهمه من الرسول صلى الله عليه وسلم ، أمّا إذا قال قولاً يوافق

القياس . . فيحتمل أن يكون قوله عن اجتهاد ورأي منه ؛ لوضوح مسلك القياس فيه .

مثال ذلك : مسألة العينة في حديث عائشة رضي الله عنها عندما جاءت إليها العالية بنت أنفع وأخبرتها أنّها باعت لزيد بن أرقم غلاماً بثمانمئة إلى العطاء ، ثمّ ابتاعته منه بستمئة ، فقالت عائشة رضي الله عنها : بئسما بعت ، وبئسما ابتعت ، أبلغي زيد بن أرقم أنّه أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لم يُحدث توبة ، فهٰذا قول أم المؤمنين رضي الله عنها في بيع العينة ، ولم يعمل به الشافعي ، فأجاز بيع العينة قائلاً : لا أتّهم أحداً ، أمّا مالك وأحمد رحمهما الله : فقد أخذا بقول عائشة رضي الله عنها ، ومنعا بيع العينة .

فأمّا الحنفية وبخاصة أبا الحسن الكرخي : فكانوا يرون أنّ قول الصحابي ليس بحجّة ، لٰكنّهم يرون تقديم عمل الراوي علىٰ روايته ، فلو روىٰ صحابي مثلاً حديثاً ثمّ عمل بخلافه . . فإنّهم يأخذون بعمل الصحابي ويتركون روايته ؛ لأنه لم يخالف روايته إلاّ لأنّه قد ثبت عنده دليل يخالف روايته .

وروي عن أبي حنيفة قوله : إذا لم أجد في كتاب الله ، ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . . أخذت بقول أصحابه من شئت ، وأدع قول من شئت ، لم أخرج من قولهم إلىٰ قول غيرهم ، فإذا انتهى الأمر إلىٰ إبراهيم ، والشعبي ، والحسن ، وابن سيرين ، وسعيد بن المسيب . . فلي أن أجتهد كما اجتهدوا .

وهٰذا قول البردعي من الحنفية .

وهنا مسألة : **لو اختلف الصحابة في مسألة علىٰ قولين : هل يجوز للمجتهد أن يقلّد إحدى الطائفتين بدون تمحيص ؟**

رُوِيَ عن الحنفية جواز ذلك ؛ لأنّ عمر رضي الله عنه رجع إلىٰ قول معاذ ، وقد أجبنا علىٰ هٰذا الاستدلال ، فالصحيح أنّ ذلك لا يجوز ، فعلى المجتهد أن يُعمل رأيه في المرجّحات .

وقد قال صاحب « مراقي السعود » :

رأيُ الصَّحَابيِّ عَلى الأَصْحَابِ لا ... يَكُونُ حُجَّةً بِوفْقِ مَنْ خَلا
فِي غَيْرِه ثَالِثُها إن انتُشَرْ ... وَمَا مُخَالِفٌ لَهُ قَطُّ ظَهَرْ
ويَقْتَدي مَنْ عَمَّ بالمُجْتَهِدِ ... مِنْهُمْ لدىٰ تَحَقُّقِ المُعْتَمَدِ
والتَّابِعي فِي الرَّأي لا يُقَلِّدُ ... له مِن أَهْلِ الاجْتِهادِ أَحَدُ

قوله : (في غيره . . .) يعني : في غير الصحابي ، كالتابعي : هل يكون قول الصحابي حجة في حقه ؟ وهو المشهور عن مالك ، وهناك قول آخر عن مالك : أن قول الصحابي لا يكون حجة إلا إذا انتشر ولم يظهر له مخالف .

وروي عنه أيضاً : أنه ليس حجة مطلقاً .

ذكر هٰذه الأقوال عن مالك سيدي عبد الله في « نشر البنود » .

ويقول أبو زهرة : نشير هنا إلىٰ أن كتب الأصول تقول : إن الشافعي يأخذ بقول الصحابي في مذهبه القديم ، وأن الجديد ليس كذلك .

وإن ذلك يخالف ما وجدناه في « الرسالة » برواية الربيع ، وهي « الرسالة المصرية » وما جاء في « الأم » برواية الربيع ، وهي مذهبه الجديد أيضاً ، وعلىٰ ذلك نقرر أن الشافعي يأخذ بقول الصحابي في القديم والجديد ، ولقد قرر ذلك ابن القيم في « إعلام الموقعين » فقال في بيان وجوب اتباع الصحابة : (وهو منصوص الشافعي في القديم والجديد ، أما القديم : فأصحابه مقرون به ، وأما الجديد : فكثير منهم يحكي فيه عنه أنه ليس بحجة ، وفي هٰذه الحكاية عنه نظر ظاهر جداً ؛ فإنه لا يحفظ له من الجديد حرف واحد يفيد أن قول الصحابي ليس بحجة ، وغاية ما يتعلق به من نقل ذلك أنه يحكي أقوالاً للصحابة ثم يخالفها ، ولو كانت حجة . . لم يخالفها .

وهٰذا تعلق ضعيف جداً ؛ فإن مخالفة المجتهد الدليل المعين لما هو أقوىٰ منه في نظره . . لا يدل علىٰ أنه لا يراه دليلاً من حيث الجملة ، بل خالف دليلاً لدليل أرجح عنده منه ، وقد تعلق بعضهم بأنه يراه في الجديد إذا ذكر أقوال

الصحابة موافقاً لها. . لا يعتمد عليها وحدها كما يفعل في المنصوص ، بل يعضدها بضروب من الأقيسة ، فهو تارة يذكرها ويصرح بخلافها ، وتارة يوافقها ولا يعتمد عليها ، بل يعضدها بدليل آخر ، وهـٰذا أيضاً تعلق أضعف من الذي قبله ؛ فإن تظاهر الأدلة وتعاضدها وتناصرها من عادة أهل العلم قديماً وحديثاً ، ولا يدل ذكرهم دليلاً ثانياً وثالثاً علىٰ أن ما ذكروه قبله ليس دليلاً) .

فالشافعي في جديده وقديمه يأخذ بقول الصحابي ، ويقلده ويقدمه على القياس ، والنقول في ذلك كثيرة ؛ منها : ما جاء في « الأم » وما نقلناه في صدر كلامنا ، وهـٰذا نص ما قاله في ذلك المقام : (ما كان الكتاب والسنة موجودين. . فالعذر عمن سمعهما مقطوع إلا باتباعهما ، فإن لم يكن ذلك. . صرنا إلىٰ أقاويل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أو واحد منهم ، ثم كان قول الأئمة : أبي بكر ، أو عمر ، أو عثمان ، إذا صرنا فيه إلى التقليد. . أحب إلينا ، وذلك إذا لم نجد دلالة في الاختلاف تدل علىٰ أقرب الاختلاف من الكتاب والسنة. . فنتبع القول الذي معه الدلالة ؛ لأن قول الإمام مشهور بأنه يلزمه الناس ، ومن لزم قوله الناس. . كان أشهر ممن يفتي الرجل أو النفر ، وقد يأخذ بفتياه أو يدعها ، وأكثر المفتين يفتون للخاصة في بيوتهم ومجالسهم ، ولا تُعنى العامة بما قالوا عنايتهم بما قال الإمام ، وقد وجدنا الأئمة يبتدئون فيسألون عن العلم من الكتاب والسنة فيما أرادوا أن يقولوا فيه ، ويقولون فيخبرون بخلاف قولهم فيقبلون من المخبر ولا يستنكفون عن أن يرجعوا لتقواهم الله وفضلهم في حالاتهم ، فإذا لم يوجد عن الأئمة. . فأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في الدين في موضع الأمانة أخذنا بقولهم ، وكان اتباعهم أولىٰ بنا من اتباع من بعدهم) .

ويقول عنه إمام الحرمين : (وكان الشافعي يرى الاحتجاج بقول الصحابي قديماً ، ثم نقل عنه أنه رجع عن ذلك ، والظن أنه رجع عن الاحتجاج بقولهم فيما يوافق القياس ، إذ لم يختلف قوله جديداً وقديماً في تغليظ الدية بالحرمة

والأشهر الحرم ، ولا مستند فيه إلا قول الصحابة)[1] .

وقد حصل الزركشي مذهب الشافعي بقوله : (والحاصل عن الشافعي أقوال :

أحدها : أنه حجة مقدمة على القياس ، كما نص عليه في (اختلافه مع مالك) وهو من الجديد .

والثاني : أنه ليس بحجة مُطلقاً ، وهو المشهور بين الأصحاب أنه الجديد .

والثالث : أنه حجة إذا انضمَّ إليه قياس ، فيقدم حينئذ علىٰ قياس ليس معه قول الصحابيّ ، كما أشار إليه في « الرسالة » ، ثم ظاهر كلامه فيها أن يكون القياسان متساويين)[2] .

في ختام هٰذا الفصل : فإنه بالرجوع إلى المذاهب الأربعة نجد اختلافاً في كل مذهب في النقل عن الإمام ، وذلك يرجع إلىٰ مسائل الفروع التي قد لا تطرد فيها أقوال الأئمة فتارة يصرحون باحترام أقوال الصحابة ، ويعملون بها في أغلب الأحوال ، لٰكنهم قد يعدلون عن العمل ببعض الأقوال ؛ لوجود دليل أرجح في ظن المجتهد ، وتارة يستدل المجتهد بأدلة هي أقوىٰ في نفسه دون أن يذكر عمل الصحابة ، كما فعل الشافعي لسنية سجود التلاوة ، بينما استشهد مالك وأحمد بفعل عمر وقوله .

وخالف أبو حنيفة فقال بوجوب سجود التلاوة بحديث غريب : « السجدة علىٰ من سمعها وعلىٰ من تلاها » .

فلا فرق بين الشافعي وبين مالك وأحمد إلا في الاستدلال ؛ لأنهم وصلوا إلىٰ نفس النتيجة .

وهٰذا ـ كما ترى ـ لا يفيد المطلوب ، بل قد يكون رام الاكتفاء بحديث

---

(١) إمام الحرمين في « البرهان » (٢/ ٨٩١) .

(٢) الزركشي في « البحر المحيط » (٤/ ٣٦٤) .

زيد بن ثابت : أنه قرأ عنده عليه الصلاة والسلام سورة النجم فلم يسجد .

بينما نجد الشافعي يستشهد في ترك صلاة الجمعة لأهل القرىٰ إذا صادف يومها يوم عيد ؛ مستدلاً بما رواه مالك في « الموطأ » أن عثمان رضي الله عنه أذن لأهل العالية أن ينصرفوا بعد صلاة العيد دون أن ينتظروا الجمعة إذا شاؤوا .

بينما يرىٰ مالك وهو راوي الحديث عن عثمان ترك العمل به مقدماً عموم قوله تعالى : ﴿فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ .

وذكر أبو الخطاب في « التمهيد » بعض الفروع التي لم يعمل فيها الإمام أحمد بقول الصحابي ؛ كمسألة المسح على القلنسوة ، رواه عن أبي موسىٰ رضي الله عنه ولم يعمل به قائلاً : إنه يتوقاه .

وعنه فروعاً أخرىٰ عمل فيها بأقوال الصحابة .

وهٰذا يدل علىٰ عدم وجود قاعدة حاسمة مطردة لدى الشافعية ، ولا لدى المالكية ، وقد قدمنا مسألة العينة وموقف الشافعي منها ، وقد قدم القياس علىٰ قول أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها ، وبذلك خالف الأئمة الثلاثة .

* * *

المصلحة المرسلة

ويحتوي هـٰذا الباب على المطالب التالية :

تعريف الاستصلاح والمصلحة المرسلة والمناسبة .

دليل العمل بالمصلحة المرسلة ، وأمثلة لها من مذهب مالك ، وانبناؤها على المقاصد ، وشرحاً مختصراً للمقاصد .

عرض أقوال العلماء من الزركشي ، والقرافي في « شرح المحصول » ، والغزالي في « المستصفى » ، والسبكي في « شرح المنهاج » مع تعليقات مختصرة للمؤلف .

مناقشة مذهب الغزالي في اعتبار الكلية ، القطعية ، الضرورية ، والترجيح بين المصالح .

مناقشة المصلحة بين النقل والعقل لدى الشاطبي ، والطوفي ، والعز بن عبد السلام ، والتبريزي .

فروق بين المصلحة المرسلة وبعض المصطلحات المشابهة .

خاتمة .

أولاً ـ التعريف :

الاستصلاح : استفعال وهو طلب المصلحة ، فتقول : استصلحت ، إذا طلبت الصالح .

المصلحة : هي مفعلة ، وهي مصدر ميمي ، ويعبر عنه باسم المصدر ، من صَلُحَ الأمر صلاحاً ومصلحة ، وصلُحَ ضد فسُدَ ، وقالوا : فسُدَ وفسَدَ ، وصلُحَ

وصلَحَ ، ويقال في المضارع : يصلَحُ ويصلُح .

قال ابن زين في الزيادات علىٰ « لامية الأفعال » لابن مالك :

وإنْ تَكُنْ بِهما عَيْنُ المُضِيْ شُكِلتْ يَصلُحْ مُضَارِعُهُ لما بِهِ شُكِلا

وهو اسم مصدر مقيس وقال أيضاً :

سِماةُ مَبْناهُ ما زِيدَتْ بمَبْدئهِ ميمٌ بكِلْمَتِها التشريك ما عقلا

إلىٰ قوله :

ومنه الاعلامُ والميميَّ قِسْهُ ولا تَقِسْ سواهُ ولٰكنْ نَقْلُه قُبِلا

والمصلحة : هي المنفعة ، أو اللذات وأسبابها ، ويقول العز بن عبد السلام رحمه الله : المصلحة : هي ما يحقق لذة نافعة ، وأسبابها التي توصل إليها .

أما (المرسلة) فهي اسم مفعول من أرسل بعيره ، إذا لم يقيّده ، والمصالح المرسلة ؛ أي : المطلقة عن القيد ﴿ فَأَرْسِلْ مَعِىَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴾ أي : أطلقهم من الأسر ، فهي مصلحة لا قيد لها ، وهي القسم الثالث من أقسام المناسب ، فالمناسب إمّا أن يكون مؤثراً ، أو ملائماً ، أو مرسلاً ، وهناك نوع آخر من المناسب ، وهو المناسب الملغى ، وتفصيل المناسب في باب القياس ؛ لأنه أحد مسالك العلة .

ويستحسن أن نعرف المناسب بين يدي المصلحة المرسلة :

فأمّا المناسب : فهو الوصف الذي تنشأ عقب ترتيب الحكم عليه مصلحة من نوع المصالح التي يهتم الشارع بجلبها ، أو تدرأ مفسدة من نوع المفاسد التي يهتم الشارع بدرئها ، إن نشوء المصلحة من دون أن يكون هٰذا الأمر منصوصاً عليه مناسب لم يشهد لـه الشرع باعتبار ولا بإلغاء .

قال في « شرح مختصر الروضة » : قلت : قد اختلف في تعريف المناسب ، واستقصاء القول فيه من المهمات ؛ إذ عليه مدار الشريعة بل مدار الوجود ، إذ لا وجود إلا وهو علىٰ وفق المناسبة العقلية ، لٰكن أنواع المناسبة تتفاوت في

العموم والخصوص ، والخفاء والظهور ، فما خفيت عنا مناسبته سمي : تعبداً ، وما ظهرت مناسبته سمي : معللاً .

فقولنا : المناسب ما تتوقع المصلحة عقيبه ؛ أي : ما إذا وجد أو سمع . . أدرك العقل السليم كون ذلك الوصف سبباً مفضياً إلىٰ مصلحة من المصالح ؛ لرابط منْ الروابط العقلية بين تلك المصلحة وذلك الوصف ، وهو معنىٰ قولي : (لرابط ما عقلي) .

ومثاله : أنه إذا قيل : المسكر حرام . . أدرك العقل أن تحريم المسكر مفض إلىٰ مصلحة ، وهي حفظ العقول من الاضطراب ، وإذا قيل : القصاص مشروع . . أدرك العقل أن شرعية القصاص سبب مفض إلىٰ مصلحة ، وهي حفظ النفوس ، وأمثلته كثيرة ظاهرة ، وإنما قلت : ما تتوقع المصلحة عقيبه لرابط عقلي أخذاً من النسب الذي هو القرابة ، فإن المناسب هٰهنا مستعار ومشتق من ذلك ، ولا شك أن المتناسب في باب النسب ـ كالأخوين وابني العم ونحو ذلك ـ إنما كانا متناسبين لمعنىٰ رابط بينهما ، وهو القرابة ، فكذلك الوصف المناسب هٰهنا لا بد وأن يكون بينه وبين ما يناسبه من المصلحة رابط عقلي ، وهو كون الوصف صالحاً للإفضاء إلىٰ تلك المصلحة عقلاً .

قال الآمدي : وقد فسر أبو زيد المناسب بما لو عرض على العقول . . تلقته بالقبول .

وبني علىٰ ذلك امتناع الاحتجاج على العلة به في مقام المناظرة دون النظر ؛ لاحتمال أن يقول الخصم : هٰذا لا يتلقاه عقلي بالقبول ، وتلقي غيري له بالقبول ليس حجة علي .

قلت : وهٰذا لا يلزم ؛ لأنا إذا نظرنا في أدنىٰ مراتب المناسب . . وجدنا العقول تبادر إلىٰ تلقيه بالقبول .

قال الآمدي : أما نحن فنقول : المناسب : عبارة عن وصف ظاهر منضبط ، يلزم من ترتيب الحكم عليه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً للشارع من تحصيل

مصلحة أو تكميلها ، أو دفع مفسدة أو تقليلها ، دنيا وأخرى ، علىٰ وجه يمكن إثباته بما لو أصر الخصم علىٰ منعه بعده . . يكون معانداً .

قلت : هـٰذا غاية ما يقال في ضبط رسم المناسب وتحصيل أصل المصلحة ؛ كشرع القصاص ، وتحريم الخمر ، وتكميلها ؛ كاشتراط المكافأة والمساواة في القصاص ، وتحريم يسير الخمر لإفضائه إلىٰ كثيره .

ودفع المفسدة ؛ كإيجاب القود لدفع مفسدة إتلاف النفوس وتقليلها ، كإيجابه في القتل بالمثقل ؛ لأن فيه تقليلاً للقتل ، لئلا يتخذ ذريعة إلىٰ إزهاق النفوس ، وكإيجابه على الجماعة المشتركين في قتل أو قطع أو نحو ذلك .

وقال القرافي : المناسب : ما تضمن تحصيل مصلحة أو درء مفسدة .

فالأوَّل ـ يعني تحصيل المصلحة ـ : كالغنى ، هو علة وجوب الزكاة ؛ لتضمنه مصلحة الفقراء ورب المال .

والثاني ـ يعني درء المفسدة ـ : كتحريم الخمر .

قال النيلي : المناسب : ما كان إثبات الحكم عقيبه مفضياً إلىٰ ما يوافق نظر العقلاء في المعاش أو في المعاد .

أما المعاش : فكبقاء الأنفس ، والزيادة في المال .

وأما في المعاد : فكتحصيل الثواب ، أو رفع العقاب .

ثم الحكم تارة يكون تحصيلاً للمصلحة ، وتارة تكميلاً لها ، وتارة مديماً لها ، وذكر أمثلة من ذلك ، وهي ظاهرة لمن له نظر في الأحكام .

ثم المناسب ينقسم إلىٰ ما هو في محل الضرورات ، وإلىٰ ما هو في محل الحاجات ، وإلىٰ ما هو في محل التتمات والتكميلات ، وهي في مراتبها علىٰ هـٰذا الترتيب في التقديم عند التعارض ، يقدم الأول ، ثم الثاني ، ثم الثالث .

وقد سبق بيان أقسامه عند ذكر المصالح المرسلة والبابان واحد ؛ لأن المصلحة مضمون المناسب ، والمناسب متضمن للمصلحة .

ومثال اجتماع أقسامه الثلاثة في وصف واحد : أن نفقة النفس ضرورية ، ونفقة الزوجات حاجية ، ونفقة الأقارب تتمة وتكملة ، ولهـٰذا قدم بعضها علىٰ بعض على الترتيب المذكور ، وتأكدت نفقة الزوجة علىٰ نفقة القريب حتىٰ سقطت نفقته بمضي الزمان دون نفقتها .

وقد سبق التنبيه علىٰ أن مراتب المناسب متفاوتة في الجلاء والخفاء ، والقوة والضعف ، وسرعة القبول وعدمه ، وذلك ظاهر لمن نظر في مناسبات الأحكام لعللها . والله سبحانه وتعالىٰ أعلم »[1] .

فإذا كانت المناسبة : هي أن يكون الحكم مقترناً بوصف مناسب ، وهو ما نتوقع المصلحة عقبه . . فالمصلحة المرسلة هي نوع خاص من المناسبة .

فلنعرف المصلحة المرسلة :

فقد عرفها الزركشي بأنها : (ما جهل حاله ؛ أي : سكت الشرع عن اعتباره وإهداره ، وهو المعبر عنه بالمصالح المرسلة ، ويلقب بالاستدلال المرسل ، ولهـٰذا سميت مرسلة ؛ أي : لم تعتبر ولم تلغ .

وأطلق عليه إمام الحرمين وابن السمعاني اسم الاستدلال ، وعبَّر عنه الخوارزمي في « الكافي » بالاستصلاح ، قال : والمراد بالمصلحة : المحافظة علىٰ مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق .

وفسره الإمام الغزالي بأن يوجد معنىً يُشعر بالحكم مناسب له عقلاً ، ولا يوجد أصل متفق عليه ، والتعليل المصور جار فيه .

وفسره ابن برهان في « الأوسط » بأنه ما لا يستند إلىٰ أصل كلي ولا جزئي)[2] .

ويرى الشاطبي أنها إحداث حكم في أمر مسكوت عنه لم يتقدم فيه عهد قائلاً :

---

(١) شرح مختصر الروضة (٣/ ٣٨٢ ـ ٣٨٥) .

(٢) الزركشي في « البحر المحيط » (٤/ ٣٧٧) .

(لكن مثل هٰذا النظر من باب الاجتهاد الملائم لقواعد الشريعة وإن لم يشهد له أصل معين ، وهو الذي يسمى : المصالح المرسلة ، وكل ما أحدثه السلف الصالح من هٰذا القبيل ، لا يتخلف عنه بوجه ، وليس من المخالف لمقصد أصلاً ، كيف وهو يقول : « ما رآه المسلمون حسناً . . فهو عند الله حسن » ، « ولا تجتمع أمتي على ضلالة » ؛ فثبت أن هٰذا المجمع عليه موافق لقصد الشارع)[1] .

وأشار في مكان آخر إلىٰ أنها أمر مسكوت عنه لم يكن له مقتض في زمن الشارع قائلاً :

(والثاني : ألاَّ توجد مظنة العمل به ثم توجد ؛ فيشرع له أمر زائد يلائم تصرفات الشرع في مثله ، وهي المصالح المرسلة ، وهي من أصول الشريعة المبني عليها ؛ إذ هي راجعة إلىٰ أدلة الشرع ، حسب ما تبين في علم الأصول ؛ فلا يصح إدخال ذلك تحت جنس البدع .

وأيضاً ؛ فالمصالح المرسلة ـ عند القائل بها ـ لا تدخل في التعبدات ألبتة ، وإنما هي راجعة إلىٰ حفظ أهل الملة ، وحياطةِ أهلها في تصرفاتهم العادية ، ولذلك تجد مالكاً وهو المسترسل في القول بالمصالح المرسلة مشدِّداً في العبادات ألاَّ تقع إلا علىٰ ما كانت عليه في الأولين ؛ فلذلك نهىٰ عن أشياء وكره أشياء ، وإن كان إطلاق الأدلة لا ينفيها بناء منه علىٰ أنها تقيدت مطلقاتها بالعمل ؛ فلا مزيد عليه ، وقد تمهد أيضاً في الأصول أن المطلق إذا وقع العمل به علىٰ وجه . . لم يكن حجة في غيره .

فالحاصل أن الأمر أو الإذن إذا وقع علىٰ أمر له دليل مطلق ، فرأيت الأولين قد عنوا به علىٰ وجه واستمر عليه عملهم . . فلا حجة فيه على العمل علىٰ وجه آخر ، بل مفتقر إلىٰ دليل يتبعه في إعمال ذلك الوجه ، وذلك كله مبين في باب

---

(١) الشاطبي في « الموافقات » (٣/ ٤١) .

الأوامر والنواهي من هٰذا الكتاب ، لٰكن علىٰ وجه آخر ؛ فإذاً ليس ما انتحل هٰذا المخالف العمل به من قبيل المسكوت عنه ، ولا من قبيل ما أصله المصالح المرسلة ؛ فلم يبق إذاً أن يكون إلا من قبيل المعارض لما مضىٰ عليه عمل الأقدمين ، وكفىٰ بذلك مزلة قدم . وبالله التوفيق)[1] .

فتبين من ذلك أن المصالح المرسلة : هي إثبات حكم زائد في مسألة مسكوت عنها لم يقم مُقتضى الحكم في زمن الشارع ، ولم يسبق لها مماثل معين لتعتبر به ، وليست في التعبديات ، كما أشار إليه الشاطبي بعد النص المتقدم .

ما هو الدليل على العمل بالمصالح المرسلة ؟

أوّلا : وجدنا الشريعة الإسلامية المطهّرة تحث على المصالح ، وتحذر من المفاسد ، قال تعالى : ﴿ فَاتَّقُواْ اللَّهَ وَأَصْلِحُواْ ذَاتَ بَيْنِكُمْ ﴾ ، ﴿ وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَٰبِ وَأَقَامُواْ الصَّلَوٰةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ ﴾ ، ﴿ وَلَا تُفْسِدُواْ فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا ﴾ ، ﴿ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ ﴾ ، ويقول موسىٰ عليه السلام لأخيه هارون عليه السلام : ﴿ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ ﴾ .

وقد يقال : إن هٰذه أدلّة عامّة ، والعام لا إشعار لـه بأخص معيّن ، إلا أن من يقول بالمصلحة المرسلة يقول : إنّ هٰذا الكلّي أقوىٰ من النصوص الجزئية ، فيكون دليل المصلحة أقوىٰ من أي دليل آخر ؛ لأنّها لا يشهد لها نص واحد ، ولٰكن كلّ النصوص تدلّ علىٰ أنّ الشرع مهتم بمصالح العباد وبدرء المفاسد عنهم ، وهٰذا ما سماه الغزالي الاستدلال .

أمّا الأدلّة الخاصّة بالمصلحة المرسلة : فعمل الصحابة رضوان الله عليهم ، ومن أمثلة ذلك ما يلي :

جمع المصحف : فلم يأمر به النبي صلى الله عليه وسلم حتىٰ يكون تطبيقاً لأمره ، ولم يُجمع في زمنه بين دفتّين ، بل إنّه كان يُكتب في اللخاف والرِّقاع

---

(١) الشاطبي في « الموافقات » (٣/ ٢٨٥) .

وفي الجريد وغيره ، فكان جمعه من باب المصلحة المرسلة ؛ لأنّه لم يسبقه مماثل فيقاس عليه .

وقصة جمع القرآن : في حروب الردة وبخاصة في معركة اليمامة فقد سقط الكثير من الشهداء ، وجلهم من القراء ، فقال عمر رضي الله عنه لأبي بكر رضي الله عنه : قد استحرّ القتل بين حملة القرآن ، فأرىٰ أن تجمع القرآن ، فقال أبو بكر : كيف أفعل شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال عمر : هو خير ، فلم يزل به حتىٰ شرح الله صدر أبي بكر لذلك ، فدعيا زيد بن ثابت وكان شابّاً قد حفظ القرآن علىٰ عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكلّماه في ذلك فقال : كيف أفعل شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال : لو كُلّفتُ بحمل جبل . . لكان أسهل عليّ ، فقالا له : هو خير .

فهٰذه الخيرية : هي المصلحة .

وكذلك استدلّ المالكية بتشكيل المصحف ، فلم يكن مشكّلاً علىٰ عهد الصحابة ، بل كان مكتوباً بدون شكل ولا نقط ، ولهٰذا كان الصحابة يحتاجون إلىٰ وضع بعض الزوائد كالألف في (مائة) والواو في (أولـٰئك) للتمييز ، وفي عهد التابعين شُكّل المصحف ، وذلك بهدف المحافظة على القرآن الكريم .

وكذلك تولية الخليفة لمن بعده ، كتولية أبي بكر لعمر ، فمن المعروف أنّ النبي صلى الله عليه وسلم لم يستخلف أبا بكر على الإمامة الكبرى ، وإنّما أمره أن يصلّي بالناس ، فتولية أبي بكر لعمر عندما حضره الموت إنّما هو من باب المصالح المرسلة .

كذلك وجدنا عمر بن الخطّاب رضي الله عنه قد هدم البيوت الملاصقة للمسجد للتوسعة ، للمصلحة المرسلة .

وكذلك مسألة تضمين الصناع ، وهي مسألة استدل بها الحنفية على الاستحسان ، واستدل بها المالكية على المصالح المرسلة ، وهي مسألة تضمين الصنّاع ؛ فيد الصانع في الأصل يد أمانة ، لا يضمن ويُصدّق في قوله ، لـٰكنّ عليّاً

رضي الله عنه رأىٰ تضمين الصنّاع وقال : إنّه لا يصلح الناس إلاّ ذلك .

وكذلك وضع سكّة يتعامل بها المسلمون ؛ لتسهل على الناس المعاملة كما فعله عمر رضي الله عنه .

وكذلك إحداث الأذان يوم الجمعة قبل دخول وقت الظهر ، فعله عثمان رضي الله عنه ؛ لكثرة الناس حتىٰ يتهيؤوا للصلاة .

وكذلك اتـّخاذ السجن للعقوبة ، فعله عمر بن الخطّاب رضي الله عنه ، فقد اشترىٰ من صفوان بن أميّة داراً في مكّة واتـّخذها سجناً .

وكذلك تدوين الدواوين ؛ أي : كتابة أسماء الجند في ديوان .

وأشار في « مراقي السعود » إلىٰ تعريفها مع الأدلة بقوله :

والـوَصْـفُ حَيْثُ الاعْتِبـارُ يُجْهَـلُ ... فَهُـو الاسْتِصْـلاحُ قُـلْ والمُـرْسَـلُ
نَـقْبَلُــهُ لِـعَمَــلِ الـصَّـحــابَــةْ ... كـالنَّـقْـطِ لِلْمُـصْحَـفِ والكِتَـابَـةْ
تَــوْلِيَّــةِ الصِّــدِّيــقِ للفَــارُوقِ ... وهَــدْمِ جَــارِ مَسْجِــدٍ للضِّيــقِ
وعَمَــلِ السِّكَّــةِ تَجْـديـدِ النِّــدا ... والسِّجْـنِ تَـدْويـنُ الـدَّواويـن بَـدا

فقد قال المالكية : إن هـٰذه الأعمال من الصحابة من باب المصالح المرسلة ، فهي دليل عُرف به مالك رحمه الله ، وإن كان شهاب الدين القرافي رحمه الله يقول : إنّه شاع عنّا معشر المالكية أنّنا نعمل بالاستصلاح ولا يعمل به غيرنا ، والحقيقة أنّ غيرنا يعمل بالاستصلاح أيضاً ؛ لأنّ المصالح علىٰ ثلاثة أضرب :

مصلحة ثبت اعتبارها ، وهـٰذه لا يختلف الناس فيها ، ومصلحة ثبت إلغاؤها ، فهـٰذه لا يختلف الناس في عدم اعتبارها ، ومصلحة لم يثبت اعتبارها ولا إهدارها ، وهـٰذه يختلف الناس في العمل بها ، فإنّ العلماء يرجّحون دون أن يذكروا مناسباً معيّناً ، وهـٰذا هو الاستصلاح .

لـٰكن ما هي المصلحة المهدرة أو الملغاة ؟

مثال المصلحة المهدرة : منع زرع العنب ؛ لأنّه إذا زرِع . . أدّىٰ إلىٰ صناعة الخمر ، فهـٰذه مصلحة مناسبة ألغاها الشارع ، فزرع العنب جائز رغم المفسدة التي قد يترتّب عليها ، وكذلك تجاور البيوت قد يؤدّي إلى الفاحشة ، فلو أنّ كل واحد نزل بمفازة . . لكان هـٰذا أسلم ، ولـٰكن هـٰذه المناسبة ملغاة ومهدرة ، فالشارع لم يطلب منّا أن نوزّع البيوت ، وأن نجعلها في الفيافي ، بل حضّ على التجمّع وعلىٰ صلاة الجُمَع والأعياد ، فهـٰذه المصلحة من تباعد البيوت ، وهـٰذه المفسدة من زراعة العنب . . مما ألغاه الشارع ، وبالتالي لا يمكن للمجتهد أن يتصرّف بإثباتها ، كالتشديد في العقوبات في بعض الحالات ، كما فعل يحيى بن يحيى الليثي ، وهو من كبار علماء المالكية في الأندلس ، وكان أمير الأندلس عبد الرحمـٰن وطىء جارية في نهار رمضان ، فسأل العلماء قائلاً : هل لي من توبة ؟ فقال له يحيى : نعم ، تصوم شهرين متتابعين ، فسكت العلماء هيبة لشيخهم يحيى ، فلمّا خرجوا . . قالوا له : لمَ أفتيته بهـٰذا ؟ فقال لهم : حتّىٰ يرتدع ؛ لأنّه من السهل عليه أن يطعم أو يعتق الرقاب في سبيل شهوة فرجه ، فهو ملك مترف ، فيمكن أن يطعم أو يعتق ولا يبالي . ومن أجل ذلك أفتاه يحيىٰ بهـٰذه الفتوى ، فهـٰذه مصلحة ملغاة أهدرها الشارع ، فكان عليه أن يفتيه : إما بالإطعام فهو الأفضل عند مالك الذي يقول بالتخيير في الأنواع الثلاثة ، أو بالعتق .

أما غير مالك : فيرىٰ أن كفارة الوطء في نهار رمضان عتق رقبة ، فإن لم يجد أو لم يستطع . . فصيام شهرين متتابعين ، فإن لم يستطع . . فإطعام ستين مسكيناً ، ويحيى الليثي أفتى الملك بالصيام ، وكان عليه أن يفتيه بسواه ؛ لأنّ هـٰذه المصلحة أهدرها الشارع ؛ لأنه يتشوّف للحريّة أو لإطعام الفقراء ، مما يلغي مصلحة الردع ، وإن كان القرافي بحث في ذلك قائلاً : إن الإفتاء بالصوم من النظر والمصلحة التي لا تأباها القواعد .

ويرد عليه بأن مصلحة العتق أرجح من الردع ، فتقدم عليه ، أو باعتبار عدم مفسدة تخرم المناسبة لها ، كما أشار إليه في « مراقي السعود » بقوله :

اخْـرِمْ مُنـاسِبـاً بمُفسـدٍ لَـزِمْ ... لِلْحُكـمِ وهْـوَ غَيْـرَ مَـرْجُـوحٍ عُلِـمْ

وأشار إليه في سد الذرائع بقوله :

وبـالكَـراهَـةِ ونَـدْبٍ وَرَدا ... وألْـغِ إنْ يَـكُ الفَسـادُ أَبْعَـدا
أو رَجَـحَ الإصْلاحُ كـالأُسَـارَى ... تُفْـدىٰ بِمَـا يَنْفَـعُ لِلنَّصَـارى
وانظُـر تَـدَلِّـيَ دَوالِـي العِنَـبِ ... فـي كُـلِّ مَشْـرِقٍ وكُـلِّ مَغْـرِبِ

واعلم : أن اعتبار المصلحة أو إلغاءها لمعارض ، والموازنة بينها وبين المعارض ، سواء كان مصلحة أخرىٰ مساوية أو راجحة أو مفسدة كذلك . . أمر في غاية الأهمية بالنسبة للفقيه ، وأحياناً كثيرة يكون دقيقاً تكل عنه الأفهام ، وتزل فيه الأقدام ، إلا من رحم ربي ، وبخاصة في الشؤون العامة ، وقضايا المجتمعات السياسية والاقتصادية ، فأصبح الحديث عن فقه الموازنات شائعاً ، وأمسى الاجتهاد فيها مشاعاً .

وسنعلق عليه في مناقشتنا لأقوال بعض الأئمة ، والأمر يرجع إلى الترجيح بين مصلحتين وبين مصلحة ومفسدة ، وبين جزئيتن يُرجع في الترجيح إلىٰ كليٍّ كل واحد منهما :

توسّع متأخرو المالكية في المصالح المرسلة إلىٰ حد قبول إقرار المتهم تحت ضغط السجن إذا كان معروفاً بالعداء .

قال ابن عاصم الغرناطي :

وحَكَمُـوا بِصِحَـةِ الإِقْـرَارِ ... مِـنْ دَاعِـرٍ يُحْبَـسُ لاخْتِبَـارِ

ومن المصالح المرسلة عند المالكية أيضاً : التأجيل ثلاثة أيّام لإحضار البيّنة ، والزيادة في التأجيل خمسة عشر يوماً لمن بيّنته غائبة .

وكذلك المرأة تؤجّل شهراً إذا ادّعت علىٰ زوجها الغائب أنّه لا يُنفق عليها

بعد إحضار البيّنة التي تشهد لها ، فإن القاضي يؤجلها شهراً حتىٰ تراجع نفسها ، فإذا انتهى الشهر تحلف يميناً أنّها لم تسقط عنه النفقة ، ولم يرسل لها نفقة ، وفي ذلك يقول ابن عاصم الغرناطي :

وزَوجَـةُ الغَـائِـبِ مَهْمـا أَمَّلَـتْ　　طَـلاقَ زَوْجِهَـا بِشَهْـرٍ أُجِّلَـتْ
وبِـانْقِضَـاءِ الأَجَـلِ الطَّـلاقُ مَـعْ　　يَمِينِهَـا وبِـاخْتِيَـارِهـا يَقَـعْ

وكذلك يمين القضاء عند المالكية إذا ادّعىٰ شخص علىٰ ميّت أو علىٰ غائب ديناً . . فإنّ القاضي يأمره بإحضار بيّنته ، فإذا أحضرها . . فإنّ القاضي يطلب منه أن يحلف يمينا أنّه لم يسقط عنه الدين ، ولم يسدّده له .

وهٰذه اليمين : هي يمين القضاء ، والأصل أنّ البيّنة تكفي ، ولٰكنّ المالكية يرون أن يحلف يمين القضاء من باب المصالح المرسلة ، وعمل بها الشافعي تحت مسمىٰ يمين الاحتياط .

إذاً ما هي شروط العمل بالمصلحة المرسلة ؟

أوّلا : أن تكون هٰذه المصلحة في خدمة مقصد من مقاصد الشريعة الثلاثة .

ثانيا : ألاَّ تكون ملغاة ، فإذا ثبت إلغاؤها . . فلا يُعتبر بها .

ثالثا : ألاَّ تخالف نصّاً من الكتاب ، أوالسنّة ، أو إجماعاً أو قياساً .

فإذا خرجت المصلحة عن هٰذه الضوابط . . فإنّه لا يجوز العمل بها .

فإذا لم تكن المصلحة في خدمة المقاصد . . فإنّنا لن نميّز بين المصلحة التي يعتبرها الشرع والمصلحة التي لا يعتبرها الشرع ، فالمصلحة لا بدّ أن تخدم مقصداً ، وبخاصّة المقصد الضروري .

ما هي مقاصد الشريعة ؟

قد حصرها العلماء في ثلاثة : مقصد ضروري ، ومقصد حاجي ، ومقصد تحسيني ، فهٰذه ثلاثة مقاصد .

وبتتبّع الشريعة واستقرائها وجدناها لا تخرج عن هٰذه المقاصد الثلاثة ، وقد

كان إمام الحرمين الجويني رائداً في هٰذا الباب ، ثم تبعه تلاميذه وبخاصّة أبا حامد الغزالي في كُتبه ، ثمّ تتابع العلماء علىٰ ذلك حتىٰ جاء الشاطبي وفجّر ينابيع أصول الفقه ، وفتح فتحاً جديداً في المقاصد لم يفتحه أحد قبله ولا بعده ، فقال :

(المسألة الأولى : لما انبنت الشريعة علىٰ قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينات ، وكانت هٰذه الوجوه مبثوثة في أبواب الشريعة وأدلتها ، غير مختصة بمحل دون محل ، ولا بباب دون باب ، ولا بقاعدة دون قاعدة . . كان النظر الشرعي فيها أيضاً عاماً لا يختص بجزئية دون أخرى ؛ لأنها كليات تقضي علىٰ كل جزئي تحتها ، وسواء علينا أكان جزئياً إضافياً أم حقيقياً ؛ إذ ليس فوق هٰذه الكليات كلي تنتهي إليه ، بل هي أصول الشريعة ، وقد تمت ؛ فلا يصح أن يفقد بعضها حتىٰ يفتقر إلىٰ إثباتها بقياس أو غيره ؛ فهي الكافية في مصالح الخلق عموماً وخصوصاً ؛ لأن الله تعالىٰ قال : ﴿ ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ ﴾ ، وقال : ﴿ مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖ ﴾ ، وفي الحديث : « تَرَكْتُكُمْ عَلى الجَادَّةِ »[1] ، وقوله : « لا يَهْلِكُ عَلى اللهِ إلا هَالِكٌ »[2] .

ونحو ذلك من الأدلة الدالة علىٰ تمام الأمر وإيضاح السبيل .

وإذا كان كذلك ، وكانت الجزئيات وهي أصول الشريعة فما تحتها مستمدَّة من تلك الأصول الكلية ، شأن الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات . . فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهٰذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس ؛ إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها ، فمن أخذ بنص مثلاً في جزئي معرضاً عن كليه . . فقد أخطأ .

---

(١) ذكره ابن الأثير في « جامع الأصول » (١/ ٢٩٣) .

(٢) أخرجه مسلم في الصحيح : كتاب الإيمان (١٣١) .

وكما أن من أخذ بالجزئي معرضاً عن كليه . . فهو مخطئ ، كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيه .

وبيان ذلك أن تلقي العلم الكلي إنما هو من عَرْض الجزئيات واستقرائها ؛ وإلاَّ . . فالكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات ، ولأنه ليس بموجود في الخارج ، وإنما هو مضمن في الجزئيات حسب ما تقرر في المعقولات ؛ فإذاً الوقوف مع الكلي مع الإعراض عن الجزئي . . وقوف مع شيء لم يتقرر العلم به بعد ، دون العلم بالجزئي والجزئيُّ . . هو مظهر العلم به .

وأيضاً فإن الجزئي لم يوضع جزئياً . . إلا لكون الكلي فيه على التمام وبه قوامه ، فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي . . إعراض عن الكلي نفسه في الحقيقة ، وذلك تناقض ، ولأن الإعراض عن الجزئي جملة يؤدي إلى الشك في الكلي من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالفته للكلي أو توهم المخالفة له ، وإذا خالف الكلي الجزئي مع أنا إنما نأخذه من الجزئي . . دل علىٰ أن ذلك الكلي لم يتحقق العلم به ؛ لإمكان أن يتضمن ذلك الجزئي جزءاً من الكلي لم يأخذه المعتبر جزءاً منه ، وإذا أمكن هـٰذا . . لم يكن بدٌّ من الرجوع إلى الجزئي في معرفة الكلي ، ودل ذلك علىٰ أن الكلي لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي ، وهـٰذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة علىٰ قصد الشارع ؛ لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلىٰ ذلك ، والجزئي كذلك أيضاً ؛ فلا بد من اعتبارهما معاً في كل مسألة .

فإذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية ، ثم أتى النص علىٰ جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة . . فلا بد من الجمع في النظر بينهما ؛ لأن الشارع لم ينص علىٰ ذلك الجزئي إلا مع الحفظ علىٰ تلك القواعد ، إذ كلية هـٰذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة ؛ فلا يمكن والحالة هـٰذه أن تخرم القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع ، وإذا ثبت هـٰذا . . لم يمكن أن يعتبر الكلي ويلغى الجزئي)[1] .

---

(١) الشاطبي في « الموافقات » (٣/ ١٧١ ـ ١٧٦) .

وأوّل هـٰذه المقاصد هو المقصد الضروري ، **فما هو المقصد الضروري ؟**

بمراجعتنا للشريعة . . وجدناها تشتمل علىٰ كلّيات ، وهـٰذه الكلّيات تسمّىٰ ضرورية ، وهي ضرورة ليست من باب الضرورة الفقهية ، وهي : الأمر الذي إذا لم يفعله المضطر . . هلك ، أو قارب الهلاك ، ولـٰكنها ضرورة ؛ لأنّها تشتمل علىٰ ضرورات للحياة ، بدونها لا يُتصوّر انتظام المجتمع ، وهـٰذا معناها عند أكثر العلماء ، كإمام الحرمين ، لـٰكن يرى الشوكاني أنّها ضرورة بمعنىٰ أنها معلومة من الدين بالضرورة .

المقصد الضروري : عبارة عن الكلّيات الخمس التي جاءت الشريعة بحفظها ، وهي : الدين ،النفس ، المال ، العقل ، النسل ، وبعضهم يضيف العِرض .

قال في « مراقي السعود » :

دِيـنٌ فَنَفْـسٌ ثُـمَّ عَقْـل نَسَـبُ ... مـالٌ إلـىٰ ضَـرورةٍ تَنْتَسِـبُ
وَرَتِّبَـنْ ولْتَعْطِفَـنْ مُسَـاوِيـا ... عِـرْضـاً عَلـى المَـالِ تكُـنْ مُـوافِيـا

والمقصد الضروري له علامتان :

الأولى : أنّه نظام للمجتمع ، فهـٰذه الكليات الخمس لا يمكن لأي مجتمع أن ينتظم بدونها ، فهي ضرورة للحياة ولقيام مجتمع منتظم .

الثانية : إن الشريعة الغراء تهتم بهـٰذه الكليات الخمس ، وتحافظ عليها محافظة شديدة وتصونها وتحميها ، وقد رتّبت عليها حدوداً ، فشرعت القصاص لحماية النفس ، وشرعت القتل حفاظاً على الدين ، قال صلى الله عليه وسلم :« من بدّل دينه . . فاقتلوه » . وأباحت الجهاد حماية للدين ، وشرعت قطع اليد حفاظاً على المال ، وشرعت القتل والجلد حفاظاً على النسل ، وشرعت حد الخمر حفظاً للعقل ، وحد القذف حفظاً للأعراض ، وكل الشرائع التي أنزلها الله على الرسل قامت علىٰ صون هـٰذه الكليات ، وإن كانت تختلف في الفروع .

فهـٰذا هـو المقصـد الضـروري ، وسُمّـي ضـروريـاً لضـرورتـه لانتظـام المجتمعات ، ولقيام الحياة المنتظمة .

وقد أحاط المالكية هـٰذه الكليات بسياج من الإجراءات التي قد لا تكون منصوصة في الشرع ، إلا أنها ليست مصادمة ولا منافية له ، بينما رأىٰ غيرهم أن في الحدود كفاية ، ونعوا على المالكية ما قيل عنهم من قتل الثلث لإصلاح الثلثين .

وإن كان الطوفي وهو حنبلي عندما تكلّم عن هـٰذه المسألة قال : إن ذلك لا يبعد أن يكون مصلحة معتبرة .

لـٰكن من المعروف عنه إغراقه في المصلحة ، حتىٰ إنّه زعم أنّه متىٰ لاحت لوائح المصلحة . . فذلك هو الشرع .

ومن أمثلة مراعاة المصالح عند المالكية : أنهم أجازوا التعزير بالقتل في غير المسائل المنصوص فيها على القتل شرعاً حداً أو قصاصاً ، وفي ذلك يقول خليل المالكي : (وعزّر الإمام لمعصية الله أو لحقِّ آدمي حبساً ولوماً ، وبالإقامة ونزع العمامة ، وضرب بسوط أو غيره ، وإن زاد على الحد ، ولو أتىٰ على النفس) . ويحتجون بتعزير عمر لمزور خاتم الخلافة .

وهـٰذا التعزير قد يأتي على النفس ، إلاّ أنّ غير المالكية ـ كالحنابلة مثلاً ـ لا يزيد التعزير عندهم عن الحد الأدنىٰ للحد ، وهو ثمانون ، وبعضهم يقول : لا يزيد عن عشرين ؛ للحديث الوارد في ذلك .

وفي هـٰذه المسألة تفاصيل تراجع في كتب الفروع .

وكان أكثر الصحابة اجتهاداً بالمصلحة ، وأكثرهم تعلقاً بالإفتاء بها بعد تقرير إكثارهم من الاعتماد علىٰ هـٰذا الأصل في الجملة . . سيدنا عمر بن الخطاب ، وفتاواه التي نزع فيها نحو هـٰذا الأصل كثيرة مشهورة ، ومن ذلك :

١ ـ ما أثر عنه رضي الله عنه أنه كان يشاطر الولاة في أموالهم : فيجعلها

شطرين بينهم وبين المسلمين ، وذلك لأن أموالهم الخاصة تختلط بالأموال التي يكتسبونها بجاه الولاية وسلطانها ، وفي حكم سيدنا عمر هـٰذا صلاح للولاة ، وكف لهم عن استخدام سلطة الولاية لجمع المال ، مع ما فيه من المحافظة على المصالح العامة للأمة[1] .

٢ ـ ما أثر عنه رضي الله عنه من أنه أراق اللبن المغشوش تأديباً للغاش : وهـٰذا ما لا نص يشهد له ؛ لأنه من باب الحكم على الخاصة لأجل العامة[2] .

٣ ـ ما ورد عنه رضي الله عنه من أنه وجد رجلاً يبيع ويرخص في السعر عما عليه أهل السوق ، فنهاه عن هـٰذا الصنيع دفعاً للضرر الذي يلحق غيره من التجار نتيجة فعله هـٰذا ، ورعاية لمصلحتهم .

روى الإمام مالك في « الموطأ » عن يونس بن يوسف ، عن سعيد بن المسيب : أن عمر بن الخطاب مر بحاطب بن أبي بلتعة وهو يبيع زبيباً بالسوق ، فقال له عمر بن الخطاب : إما أن تزيد في السعر ، وإما أن ترفع من سوقنا .

وفي هـٰذا يقول الزرقاني : فقد نهاه عن زيادة السعر ؛ لأنه كان يبيع بأرخص مما يبيع أهل السوق دفعاً للضرر ورعاية للمصلحة .

وقد ثبت أن عمر رضي الله عنه رجع عن ذلك ، وذهب إلىٰ حاطب في بيته وقال : يا حاطب ؛ الحق بالسوق إنها لم تكن عزمة .

وقد اشتهر أهل المدينة بالقول بالمصالح ، ومن فتاويهم : ما أفتىٰ به ابن شهاب الزهري من عدم جواز نكاح المريض استناداً إلى المصلحة ؛ لأن الورثة يتضررون بإدخال وارث جديد عليهم ، جاء في « المدونة » : روى ابن وهب ، عن يونس ، عن ابن شهاب : أنه قال : لا نرىٰ لنكاحه جوازاً من أجل أنه قد أدخل الصداق في حق الورثة ، وليس له إلا الثلث يوصىٰ به ، ولا يدخل

---

(١) ابن قيم الجوزية في « الطرق الحكمية » (ص١٦) .

(٢) الشاطبي في « الاعتصام » (٢/ ١٢٤) .

ميراث المرأة التي تزوجها في ميراث ورثته .

وفي بيان أن مستند هٰذا الحكم المصلحة يقول ابن رشد في « بداية المجتهد » بعد أن أسند هٰذا القول إلى الإمام مالك والحق في ذلك أن الإمام مالكاً أخذه عن شيخه ابن شهاب : (وردُّ جواز النكاح بإدخال وارث قياس مصلحي لا يجوز عند أكثر الفقهاء ، وكونه يوجب مصالح لم يعتبرها الشرع إلا في جنس بعيد من الجنس الذي يرام فيه إثبات الحكم بالمصلحة ، حتىٰ أن قوماً رأوا أن القول بهٰذا القول شرع زائد ، وإعمال هٰذا القياس يوهن ما في الشرع من التوقيف ، وأنه لا تجوز الزيادة فيه كما لا يجوز النقصان ، والتوقف أيضاً عن اعتبار المصالح تطرق للناس أن يتسرعوا لعدم السنن التي في ذلك الجنس إلى الظلم ، فلنفوض أمثال هٰذه المصالح إلى العلماء بحكمة الشرائع الفضلاء الذين لا يتهمون بالحكم بها ، وبخاصة إذا فهم من أهل ذلك الزمان أن في الاشتغال بظواهر الشرائع تطرقاً إلى الظلم ، ووجه عمل الفاضل العالم أن ينظر إلىٰ شواهد الحال ، فإن دلت الدلائل علىٰ أنه قصد بالنكاح خيراً . . لا يمنع النكاح ، وإن دلت علىٰ أنه قصد الإضرار بورثته . . منع من ذلك ، كما في أشياء كثيرة من الصنائع يعرض فيها للصناع الشيء وضده مما اكتسبوا من قوة مهنتهم ، إذ لا يمكن أن يحد في ذلك حد مؤقت صناعي ، وهٰذا كثيراً ما يعرض في صناعة الطب وغيرها من الصناعات المختلفة)[1] .

ويرى الشاطبي أن المقاصد الشرعية متداخلة ومتشابكة ، والمقصد الحاجي يعتبر مكملاً للمقصد الضروري ، كالبيوع والإجارات ، وهي مقصد حاجي ، لٰكنه مكمل لحفظ المال الذي هو مقصد ضروري ، والتحسيني مكمل للحاجي .

ولهٰذا فإن المصالح المرسلة كما تدخل في المقصد الضروري ، فإنها تدخل في المقصد الحاجي والتحسيني ؛ لإحداث حكم في محل لا حكم فيه .

---

(١) ابن رشد الحفيد في « بداية المجتهد » مع الهداية (٦/ ٤٦٥) .

عرض اختلاف العلماء :

واختلف العلماء في الأخذ بالمصلحة المرسلة بين مانع بالكلية ، وبين مجيز مطلقاً ، وبين متوسط مشترط .

وهٰذه هي المذاهب :

الأول : منعُ التمسك بالمصالح المرسلة يعزىٰ للشافعي ، والقاضي أبي بكر وأتباعه والأكثرين ، وعن إمام الحرمين هو قول طوائف من المتكلمين .

الثاني : الجواز مطلقاً وهو المحكي عن مالك ، وحكي قولاً للشافعي في القديم ، وبالغ إمام الحرمين في الإنكار علىٰ مالك كما قدمنا ، وكال له أصحابه كالقرطبي والقرافي والأبياري الصاع بالصاعين رحمهم الله جميعاً .

وقال البغدادي في « جنة الناظر » : لا تظهر مخالفة الشافعي لمالك في المصالح ، فإن مالكاً يقول : إن المجتهد إذا استقرأ موارد الشرع ومصادره . . أفضىٰ نظره إلى العلم برعاية المصالح في جزئياتها وكلياتها ، وأن لا مصلحة إلا وهي معتبرة في جنسها ، لٰكنه استثنىٰ من هٰذه القاعدة كل مصلحة صادمها أصل من أصول الشريعة .

قال : وما حكاه أصحاب الشافعي عنه لا يعدو هٰذه المقالة ، إذ لا أخص منها إلا الأخذ بالمصلحة المُعتبرة بأصل مُعيَّنٍ ، وذلك مغاير للاسترسال الذي اعتقدوه مذهباً ، فبان أن مَن أخذ بالمصلحة غير المعتبرة فقد أخذ بالمرسلة التي قال بها مالك ، إذ لا واسطة بين المذهبين .

القول الثالث : ويمكن اعتباره (صياغة محسنة) للقول الأول ، نسبه إمام الحرمين للشافعي ، ومعظم أصحاب أبي حنيفة قائلاً : إنهم يعتمدون المصالح المرسلة بشرط ملائمتها للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول .

وهٰذا القيد يخرجها عن كونها مرسلة إذا فسر التقريب من الأصول بالملائمة ؛ لأنه حينئذ من باب القياس كما نبه عليه الزركشي .

القول الرابع : اختيار الغزالي والبيضاوي ومن تبعهما : الاعتداد بالمصالح إذا كانت : ضرورية ، قطعية ، كلية ، فإن فات أحد هـٰذه الثلاثة . . لم تعتبر . علىٰ حد تعبير الزركشي .

وهو يرجع إلىٰ مذهب إمام الحرمين ، وكأنه تفسير له .

ذكر كل هـٰذا الخلاف الزركشي في « البحر المحيط »[1] مع مناقشة للأقوال ليس هـٰذا محلها .

ونلاحظ علىٰ هـٰذا الاختلاف ما يبدو أنها صعوبة يجدها علماء الشافعية في التحقق من مذهب الإمام الشافعي ، فقد نُسب له القول الأول والثاني والثالث ، والقول الرابع وإن كان لم ينسب له . . فالقائلون به هم أئمة الشافعية .

وقد لاحظ في « البحر » أن هـٰذا التفصيل يؤول إلىٰ ما نقل عن الشافعي .

وقد قال أبو زهرة : والحق أن أكثر كتب الأصول تحكي عن الشافعي الأخذ بالمصالح المرسلة .

وذكر كلام الإسنوي ـ الذي ذكر فيه ثلاثة مذاهب في المصلحة المرسلة ـ عدم الاعتبار قائلاً : إنه اختيار ابن الحاجب ، وهو الحق عند الآمدي .

والاعتبار مطلقاً عزاه ابن الحاجب وإمام الحرمين لمالك والشافعي مع اشتراط إمام الحرمين الملائمة .

والقول الثالث : وهو قول الغزالي والبيضاوي باعتبار الكلية ، القطعية ، الضرورية .

ونقل عن « التحرير » لابن الهمام وشرحه أنه عزاه للشافعي ومالك .

وذكر الأبهري أنه لم يثبت عنهما[2] .

(ومثل الغزالي لاستجماعه الشرائط بمسألة التترس ، وهي ما إذا تترس

---

(١) الزركشي في « البحر المحيط » (٤/ ٣٧٧ ـ ٣٧٩) .

(٢) محمد أبو زهرة في « الشافعي » (ص٢٧٤ ـ ٢٧٥) .

الكفار بجماعة المسلمين ولو رمينا التّرس . . لقتلنا مسلماً من دون جريمة صدرت منه .

قال الغزالي : فلا يبعُد أن يقول المجتهد هٰذا الأسير مقتول بكل حال ؛ لأنا لو كففنا عن الترس . . لسلطنا الكفار علىٰ جميع المسلمين ، فيقتلونهم ثم يقتلون الأسارىٰ أيضاً ، فحفظ المسلمين أقرب إلىٰ مقصود الشرع ؛ لأنا نقطع أن الشارع يقصد تقليل القتل كما يقصد حسمه عند الإمكان ، فحيث لم يُقدر على الحسم ، فقدرنا على التقليل ، وكان هٰذا التفاتاً علىٰ مصلحة علم بالضرورة كونها مقصودة بالشرع ، لا بدليل واحد بل بأدلة خارجة عن الحصر ، ولٰكن تحصيل هٰذا المقصود بهٰذا الطريق ـ وهو قتل من لم يذنب ـ لم يشهد له أصل معين ، فينقدح اعتبار هٰذه المصلحة بالأوصاف الثلاثة ، وهو كونها ضرورية ، كلية ، قطعية .

فخرج بالكلية : ما إذا أشرف جماعة في سفينة على الغرق ولو غرق بعضهم لنجوا . . فلا يجوز تغريق البعض ، فخرج بالكلية الجزئية .

وبالقطعية : ما إذا شككنا في أن الكفار يتسلطون عند عدم رمي الترس .

وبالضرورية : ما إذا تترسوا في قلعة بمسلم . . فلا يحلُّ رمي الترس ، إذ لا ضرورة بنا إلىٰ أخذ القلعة .

وهٰذا من الغزالي تصريح باعتبار القطع بحصول المصلحة ، لٰكن الأصحاب حكوا في مسألة التترس وجهين ، ولم يصرحوا باشتراط القطع .

وقد يقال : إن هٰذا التفصيل يؤول إلىٰ ما نقل عن الشافعي ، ولهٰذا قال إمام الحرمين : هو لا يستجيز التنائي والإفراط في البُعد ، وإنما يُسوِّغ تعليق الأحكام لمصالح رآها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاء بالمصالح المستندة إلىٰ أحكام ثابتة الأصول .

واختاره إمام الحرمين أو نحواً منه .

وقال القرطبي : هي بهٰذه القيود لا ينبغي أن يختلف في اعتبارها .

وأما ابن المنير : فقال : هو احتكام من قائله ، ثم هو تصوير بما لا يمكن

عادة ولا شرعاً : أما عادة : فلأن القطع في الحوادث المستقبلية لا سبيل إليه ، إذ هو غيب عنها . وأما شرعاً : فلأن الصادق المعصوم أخبرنا بأن الأمة لا يتسلط عدوٌّ عليها ليستأصل شأفتها ، قال : وحاصل كلام الغزالي ردُّ الاستدلال لتضييقه في قبوله باشتراط ما لا يتصور وجوده .

وهـٰذا تحامل منه ، فإن الفقيه يفرض المسائل النادرة ؛ لاحتمال وقوعها ، بل المستحيلة ؛ للرياضة .

ولا حجة له في الحديث ؛ لأن المراد كافة الخلق ، وصورة الغزالي إنما هي في أهل محلة بخصوصهم استولىٰ عليهم الكفار ، لا جميع العالم ، وهـٰذا واضح .

قال ابن دقيق العيد : لست أنكر علىٰ من اعتبر أصل المصالح ، لـٰكن الاسترسال فيها وتحقيقها يحتاج إلىٰ نظر سديد ربما خرج عن الحدِّ المعتبر)[1] .

قلت : من هـٰذه النقول المختلفة نستنتج أن مسائل الشافعي فيها العمل بمصالح لا ترجع إلىٰ أصل معين كما سترى .

وهـٰذه هي المصالح المرسلة .

ومرد هـٰذا الاضطراب إلىٰ أن الشافعي لم ينتف من المصالح المرسلة كما انتفىٰ من الاستحسان .

مذهب الحنفية : تقدم العزو لأصحاب أبي حنيفة قولهم بالمصالح الملائمة .

ويطلق الحنفية عليه الملائم المرسل وذلك جنس الوصف في جنس الحكم .

فيقول الكمال بن الهمام : (وما علم اعتبار أحدها ؛ أي : الجنس في الجنس ، وهو الملائم المرسل ، وهو المسمىٰ بالمصالح المرسلة ، وسنرىٰ أنه يجب من الحنفية قبول القسم الأخير)[2] .

---

(١) الزركشي في « البحر المحيط » (٤/ ٣٨٠ ـ ٣٨١) .

(٢) التقرير والتحبير (٣/ ١٥٠) ، يراجع « نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي » د. حسين حامد حسان .

وإذا كان هٰذا الإمام سماه بالمصلحة المرسلة . . فهٰذا غير المصلحة المرسلة في تعريف المالكية ، فهو عند المالكية من نوع المناسب الملائم .

أما عند بعض الشافعية : فهو المناسب الغريب .

وبالتالي فإن العبرة بمضمون اللقب ، وليس باللقب نفسه .

ولٰكن الحنفية في غنىً عن المصالح المرسلة بدليل الاستحسان ، فهم يستحسنون بالمصالح الضرورية ، وكذا بالحاجة .

قال الشاطبي : إنهم يستحسنون بناء على المصالح الحاجية ، وفروعهم لا تأباه ، فالحاجة عندهم تنزل منزلة الضرورة .

أما الحنابلة : فقد ذكر ابن دقيق العيد عملهم بها ، حيث يقول عن المصالح المرسلة : الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحاً علىٰ غيره من الفقهاء في هٰذا النوع ، ويليه أحمد بن حنبل ، ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة ، ولٰكن لهٰذين ترجيح في الاستعمال لها علىٰ غيرهما[1] .

وإن كان ابن قدامة يرى : أن الصحيح أن ذلك ليس بحجة ؛ أي : أن المصلحة المرسلة ليست بحجة .

وعبر الطوفي في « شرح مختصر الروضة » بعبارة : وقال بعض أصحابنا : ليست حجة ، يشير إلى الشيخ أبي محمد في « الروضة » .

وفسر ذلك بقوله : (ولم أقل أصحابنا ؛ لأني رأيت من وقفت علىٰ كلامه منهم حتى الشيخ أبا محمد في كتبه إذا استغرقوا في توجيه الأحكام يتمسكون بمناسبات مصلحية يكاد المرء يجزم أنها ليست مرادة للشارع ، والتمسك بها يشبه التمسك بحبال القمر)[2] .

ومسائل المذهب الحنبلي تدل على العمل بالمصالح المرسلة :

---

(١) ذكره الزركشي في « البحر المحيط » ، والشوكاني في « إرشاد الفحول » (ص٢٤٢) .

(٢) الطوفي في « شرح مختصر الروضة » (٣/ ٢١٠) .

ومن الفتاوى التي اعتمد فيها أحمد بن حنبل على المصلحة المرسلة ما رواه المروزي من أن المخنث ينفى ؛ لأنه لا يقع منه إلا الفساد والتعرض له ، وأن للإمام نفيه إلىٰ بلد يأمن فساد أهله ، وإن خاف عليهم . . حبسه[1] .

وقوله فيمن شرب خمراً في نهار رمضان ، أو أتىٰ شيئاً نحو هـٰذا . . أن يقام عليه الحد ، ويغلظ عليه فيه .

وفتواه فيمن طعن على الصحابة أنه يجب على الإمام عقوبته ، وليس للسلطان العفو عنه ، بل يعاقبه ويستتيبه ، فإن تاب ، وإلا . . أعاد عليه العقوبة .

وفتواه بتأديب المرأة إذا أتت المرأة .

ومن أخذ أصحابه بالمصلحة : ما رواه ابن القيم عنهم من تحريمهم الخلوة بين النساء إذا خيف عليهن المساحقة ، وفتواه بضرب من أسلم وتحته أختان فأجبر على اختيار إحداهما . . فلم يفعل[2] .

وفتوى ابن القيم بإجازة التسعير إذا كان متضمناً للعدل بين الناس ، مثل إكراههم علىٰ ما يجب عليهم من المعاوضة بثمن المثل ، ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ الزيادة[3] .

ويلخص القرافي في شرحه المسمى : « نفائس الأصول على المحصول » :

ونص الرازي : (المسألة التاسعة في المصالح المرسلة :

اعلم أن المصالح بالإضافة إلىٰ شهادة الشرع ثلاثة أقسام :

أحدها : ما شهد الشرع باعتباره ، وهو القياس الذي تقدم شرحه .

وثانيها : ما شهد الشرع ببطلانه ، مثاله : قول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان : عليك صوم شهرين متتابعين ، فلما أنكر عليه حيث

---

(١) ابن قيم الجوزية في « إعلام الموقعين » (٣/ ٥٤٦ ـ ٥٤٧) .
(٢) المرجع السابق .
(٣) ابن قيم الجوزية في « الطرق الحكمية » (ص٢٤٢) .

لم يأمره بإعتاق رقبة . . قال : لو أمرته بذلك . . لسهل عليه ، ولاستحقر إعتاق رقبة في قضاء شهوته .

واعلم أن هٰذا باطل ؛ لأنه حكم علىٰ خلاف حكم الله تعالىٰ لمصلحة تخيلها الإنسان بحسب رأيه ، ثم إذا عرف ذلك من جميع العلماء . . لم تحصل الثقة للملوك بفتواهم ، وظنوا أن كل ما يفتون به فهو تحريف من جهتهم بالرأي .

القسم الثالث : ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالإبطال نص معين ، فنقول : قد ذكرنا في كتاب القياس : أن المناسبة إما أن تكون في محل الضرورة ، أو الحاجة ، أو التتمة . فقال الغزالي رحمه الله : أما الواقع في محل الحاجة أو التتمة . . فلا يجوز الحكم فيها بمجرد المصلحة ؛ لأنه يجرىٰ مجرىٰ وضع الشرع بالرأي .

وأما الواقع في رتبة الضروزة . . فلا يبعد أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد .

ومثاله : أن الكفار إذا تترسوا بجماعة من أسارى المسلمين : فلو كففنا عنهم . . لاصطلمونا ، واستولوا علىٰ دار الإسلام ، وقتلوا كافة المسلمين ، ولو رمينا الترس . . لقتلنا مسلماً لم يذنب ، وهٰذا لا عهد به في الشرع .

ولو كففنا . . لسلطنا الكفار علىٰ جميع المسلمين ، فيقتلونهم ، ثم يقتلون الأسارى .

فيجوز أن يقول القائل : هٰذا الأسير مقتول بكل حال ، فحفظ كل المسلمين أقرب إلىٰ مقصود الشرع من حفظ المسلم الواحد .

قال : وإنما اعتبرنا هٰذه المصلحة لاشتمالها علىٰ ثلاثة أوصاف ، وهي : أنها ضرورية ، قطعية ، كلية .

واحترزنا بقولنا : « ضرورية » عن المناسبات التي تكون في مرتبة الحاجة أو التتمة .

وبقولنا : « قطعية » عما إذا لم نقطع بتسلط الكفار علينا إذا لم نقصد الترس فإنها هنا : لا يجوز القصد إلى الترس ، وكذلك : قطع المضطر قطعة من فخذه لا يجوز لأنا لا نقطع بأنه يصير ذلك سبباً للنجاة .

وبقولنا : « كلية » عما لو تترس الكافر في قلعة بمسلم . . فإنه لا يحل رمي الترس ، إذ لا يلزم من عدم استيلائنا تلك القلعة فساد يعم كل المسلمين .

وكذا : إذا كان جماعة في سفينة ، ولو طرحوا واحداً لنجوا ، وإلا . . غرقوا بجملتهم فهٰهنا لا يجوز ؛ لأن ذلك ليس أمراً كلياً ، فهٰذا محصل ما قاله الغزالي رحمه الله .

ومذهب مالك رحمه الله : أن التمسك بالمصلحة المرسلة جائز .

واحتج عليه بأن قال : كل حكم يُفرض : فإما أن يستلزم مصلحة خالية عن المفسدة ، أو مفسدة خالية عن المصلحة ، أو يكون خالياً عن المصلحة والمفسدة بالكلية ، أو يكون مشتملاً عليهما معاً .

وهٰذا علىٰ ثلاثة أقسام ؛ لأنهما إما أن يكونا متعادلين ، وإما أن تكون المصلحة راجحة ، وإما أن تكون المفسدة راجحة ، فهٰذه أقسام ستة :

أحدها : أن يستلزم مصلحة خالية عن المفسدة : وهٰذا لا بدّ وأن يكون مشروعاً ؛ لأن المقصود من الشرائع رعاية المصالح .

وثانيها : أن يستلزم مصلحة راجحة : وهٰذا أيضاً لا بدّ وأن يكون مشروعاً ؛ لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير .

وثالثها : أن يستوي الأمران : فهٰذا يكون عبثاً ، فوجب ألا يشرع .

ورابعها : أن يخلو عن الأمرين ، وهٰذا أيضاً يكون عبثاً ، فوجب ألا يكون مشروعاً .

وخامسها : أن تكون مفسدة خالصة ، ولا شك أنها لا تكون مشروعة .

وسادسها : أن يكون ما فيه من المفسدة راجحاً علىٰ ما فيه من المصلحة ، وهو أيضاً غير مشروع ؛ لأن المفسدة الراجحة واجبة الدفع بالضرورة .

وهٰذه الأحكام المذكورة في هٰذه الأقسام الستة كالمعلوم من الدين بالضرورة أنها دين الأنبياء ، وهي المقصود من وضع الشرائع ، والكتاب والسنة

دالان علىٰ أن الأمر كذلك ، تارة بحسب التصريح ، وأخرىٰ بحسب الأحكام المشروعة علىٰ وفق هـٰذا الذي ذكرناه .

غاية ما في الباب : أنا نجد واقعة داخلة تحت قسم من هـٰذه الأقسام ، ولا يوجد لها في الشرع ما يشهد لها بحسب جنسها القريب ، لـٰكن لا بد وأن يشهد الشرع بحسب جنسها البعيد علىٰ كونه خالص المصلحة أو المفسدة ، أو غالب المصلحة أو المفسدة ، فظهر أنه لا توجد مناسبة إلا ويوجد في الشرع ما يشهد لها بالاعتبار : إما بحسب جنسه القريب ، أو بحسب جنسه البعيد .

وإذا ثبت هـٰذا . . وجب القطع بكونه حجة للمعقول والمنقول :

أما المعقول : فلأنا إذا قطعنا بأن المصلحة الغالبة على المفسدة معتبرة قطعاً عند الشرع ، ثم غلب علىٰ ظننا أن هـٰذا الحكم مصلحته غالبة علىٰ مفسدته . . تولد من هاتين المقدمتين : ظن أن هـٰذه المصلحة معتبرة شرعاً ، والعمل بالظن واجب ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام : « أقضي بالظاهر » .

ولِما ذكرنا أنَّ ترجح الراجح على المرجوح من مقتضيات العقول ، وهـٰذا يقتضي القطع بكونه حجة .

وأما المنقول : فالنص والإجماع :

أما النص : فقوله تعالى : ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ﴾ أمر بالمجاوزة والاستدلال بكونه مصلحة علىٰ كونه مشروعاً مجاوزة ، فوجب دخوله تحت النص .

وأما الإجماع : فهو أن من تتبع أحوال مباحثات الصحابة علم قطعاً أن هـٰذه الشرائط التي يعتبرها فقهاء الزمان في تحرير الأقيسة والشرائط المعتبرة في العلة والأصل والفرع ما كانوا يلتفتون إليها ، بل كانوا يراعون المصالح ؛ لعلمهم بأن المقصد من الشرائع رعاية المصالح ، فدلّ مجموع ما ذكرنا علىٰ جواز التمسك بالمصالح المرسلة)[1] .

---

(١) الرازي في « المحصول » (٦/ ٢٢٠ ـ ٢٢٥) .

قال القرافي : (قوله : « ومن المصالح ما شهد الشرع ببطلانه ، مثاله : إفتاء الملك في إفساد صوم رمضان بشهرين متتابعين ، إذ لو أفتي بعتق رقبة . . لسهل عليه ذلك » .

قلنا : هـٰذا المثال قد يتخيل فيه أنه ليس مما أبطله الشرع ؛ لقيام الفارق بين الملوك وغيرهم ، وأن الكفارة إنما شرعت زجراً ، والملوك لا تنزجر بالإعتاق ، فتعين ما هو زجر في حقهم .

فهـٰذا النوع من النظر المصلحي الذي لا تأباه القواعد .

وأظهر منه انعقاد الإجماع علىٰ عدم منع زراعة الكرم ، وإن أدى المنع لعدم الخمر ، وعدم منع الاشتراك في المساكن ، وإن أدى المنع لعدم الزنا المتوقع من قرب الدار ، فسد ذريعة الخمر والزنا مصلحتان ، وقد ألغيتا هـٰهنا إجماعاً .

قوله : « لا نحكم بالمصلحة المرسلة في محل الحاجة والتتمة ؛ لأنه إثبات شرع بالرأي » .

قلنا : عليه سؤالان :

أحدهما : المنع ، بل ما ثبت ذلك إلا باجتهاد صحيح ، وأن الاستقراء دل علىٰ أن الشرائع مصالح ، وأن الرسل عليهم السلام إنما بعثوا بالمصالح ودرء المفاسد ، فمن أثبت ضرورة أو حاجة أو تتمة بالمصالح . . فقد اعتمد علىٰ قاعدة الشرائع ، فلا يكون إثباتاً للشرع بالهوى .

وثانيهما : أنه إن كان إثباتاً بالهوى . . فينبغي أن يمنع ذلك في الضرورة بطريق الأولى ؛ لأن الضروريات أهم الديانات ، فإذا منعنا اتباع الهوىٰ فيما خف أمره . . أولىٰ أن نمنعه فيما عظم أمره .

قوله : « إن كان مفسدة خالصة أو راجحة . . فهو غير مشروع » .

قلنا : هـٰذه العبارة عليها مناقشة ؛ لأن المشروع أعم من المأمورات والمباحات ؛ لأن المحرمات والمكروهات مشروعة ، بل ينبغي أن نقول :

لا يكون مأذوناً في فعلها ، بل مطلوبه العدم ، فتكون مشروعة بالنهي ، لا بالأمر والإذن .

قوله : « استقراء أحوال الصحابة يقتضي أنهم كانوا يعتبرون المصالح ، ولا يعرجون على الأصل والفرع وهٰذه الشرائط » .

تقريره : أنهم رضي الله عنهم حددوا أموراً بالمصالح المرسلة وأجمعوا عليها :

ومنها : تحديد ولاية العهد من الصديق لعمر رضي الله عنهما .

ومنها : جمع القرآن ، وتعيين الوقت الذي أخرجت فيه اليهود من جزيرة العرب ، فإن النص إنما دل علىٰ أنه لا يبقىٰ دينان في جزيرة العرب مطلقاً ، أما تعين هٰذا الوقت لإخراجهم . . فللمصلحة الموجبة لإبقائهم أولاً ، وإخراجهم فيه .

ومنها : تدوين القرآن في زمان عمر رضي الله عنه .

ومنها : جعل أذانين للجمعة في زمن عثمان رضي الله عنه .

ومنها : توسيع مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأخذ الأوقاف المجاورة له ، وضمها إليه ، وإبطال الوقفية فيها ، فعله عثمان رضي الله عنه ، وجمع عمر رضي الله عنه الناس علىٰ أبيّ في قيام رمضان .

ومنها : الشورىٰ في أمور الإمامة ، جعلها عمر رضي الله عنه في ستة فمن اتفقوا عليه كان الخليفة ، وهي غير البيعة والعقد .

ومنها : قضاء عمر رضي الله عنه بأن من اتجر من أهل الذمة بالزيت والطعام إلى المدينة يخفف عنه ، بخلاف ما يتجر فيه من غيرهما ؛ توسعة علىٰ أهل المدينة في الطعام ، وترغيباً لأهل الذمة في حمله .

ومنها : تقدير الجزية بأربعة دنانير ، وأنواع من الطعام والضيافة وغيرهما ، قدره عمر رضي الله عنه .

ومنها : أن عمر كان يأكل الشعير ، ويفرض لعامله نصف شاة .

وأمور كثيرة لا تعد ولا تحصىٰ لم يكن في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم شيء منها ، بل اعتمد الصحابة فيها على المصالح مطلقاً ، سواء تقدم نظير لها أم لا .

وهٰذا يفيد القطع باعتبار المصالح المرسلة مطلقاً ، كانت في مواطن الضرورات ، أو الحاجات ، أو التتمات .

تنبيه : قال التبريزي : عند إمعان النظر ينكشف الصواب في هٰذا ، فإن كل مصلحة ليست مطلوبة بكل طريق ولا بواسطة كل حكم ، فالمال المحفوظ يحفظ عن السارق بقطع يده ، بجلد ظهره ، بحبسه ، بتغريمه .

لا سبيل لتعيين شيء من ذلك بالرأي ، ثم مقصود الحفظ لا يختلف بأن يكون الأخذ سرقة ، أو مكابرة من غير إبطال الحرز ، سواء له أو بانفراد ، أو أتلفه في الحرز أو أخرجه ، والحكم مختلف .

فإذاً الحكم الذي يثبته المجتهد لم يكن ورد الشرع به أصلاً ، فلا سبيل إلى اختراعه ، وإن ورد به الشرع . . فليبحث عن محل وروده ومناطه الذي نيط به ، فإن وجدنا مناطه في موضع آخر . . فإثباته فيه قياس وطرد لحكم العلة ، وإن لم نجد . . فهو اختراع وتشريع ، فهو ابتداع ، ويدل علىٰ صحة ما ذكرناه : أن الشارع لو أخبر : أني إنما بعثت لأتخير مصالحكم ، وأرعىٰ مقاصد عقلائكم ، فأوجب المصالح ، وأحرم المفاسد ، وأندب إلىٰ مكارم الأخلاق . . لم يلزم منه تسليط أهل النظر علىٰ إثبات ما استحسنوه ، ونفي ما استقبحوه ، ما لم يفصل هٰذه الجملة بتعيين المناسب والأحكام .

ولهٰذا اتفق جمهور أهل الحق علىٰ أنه لولا الإذن في القياس . . لما جاز القياس .

والسر أن المصالح ليست واجبة الرعاية ، ولا أنها مرعية لصفة ذاتها عند أهل الحق ، بل إنما استحقت الرعاية لموجب الخطاب ومقتضى الوضع والنصب .

ولله تعالىٰ أن يلغي ما اعتبره في حالة أخرىٰ من غير تأثير عقل لتلك الحادثة ، فيوجب القصاص بالمحدد ولا يوجبه بالمثقل ، ويقطع السارق من الحرز ولا يقطعه من غير الحرز ، ويقطع الشركاء في سرقة نصاب ، ويبيح للذمي قتل المسلم دفعاً عن ماله ولا يوجب عليه القصاص في قتله ، ويحرم الثعلب ويبيح ابن آوىٰ والأرنب .

فإن لم يقترن به الاعتبار . . فلا سبيل إلىٰ دعوى اعتباره ، ولا يكفي في ذلك عموم اعتبار جنس المصالح في جنس الأحكام ؛ لأنه يعارضه إلغاء جنس المصالح في جنس الأحكام ، بل لا بد فيه من تفصيل أخص علىٰ ما سبق من أنواع شهادة الحكم باعتبار المعنى .

وأما صورة التترس : فحفظ الإسلام وقهر الكفار مقصود مطلقاً بأدلة قاطعة لا تحتاج إلى استشهاد بأصل ، لـٰكن عارض تحصيل هـٰذا المقصود الإفضاء إلىٰ سفك دم امرىء مسلم لم يذنب ، وهـٰذا أيضاً مقصود الاجتناب بأدلة لا شك فيها .

وعند تعارض الأدلة : يجب العمل بالراجح المتعين بأدلة : منها : سيرة الصحابة رضي الله عنهم ، ثم له شواهد : كقطع اليد المتآكلة حفظاً للجملة ، بل جواز الفصد والحجامة ؛ فإنه إفساد للبعض لإصلاح الكل .

قال إمام الحرمين في « البرهان » : الاستدلال بهـٰذه الطريقة أمر عسير ، وهو معنىٰ معتبر في الحكم مناسب له في مقتضى العقل من غير أصل متفق عليه مسند إليه هـٰذا المناسب .

وقد منعه القاضي وطوائف من المتكلمين والأصحاب ، وبالغ مالك في إعمال المصالح حتىٰ أفرط وخرج عن المصالح المألوفة في الشرع ، وأفضىٰ به ذلك إلى استحلال القتل وأخذ المال ، وأخذ بمصالح يقتضيها غالب الظن من غير مستند إلىٰ أصل .

وجوز الشافعي ومعظم الحنفية اعتبار المصالح وإن لم تستند إلىٰ أصل متفق

عليه ، لٰكن بشرط عدم البعد والإفراط ، بل ما يشبه المصالح وفاقاً .

فتصير المذاهب ثلاثة : المنعِ مطلقاً بالاقتصار على المصالح التي لها أصول .

والجواز مطلقاً وإن بعدت المصالح ما لم يعارضها كتاب أو سنة أو إجماع .

ومذهب الشافعي : التوسط المتقدم ، وهو اعتبار ما قرب من معاني الأصول .

احتج القاضي أبو بكر للمنع : بأن فتح هٰذا الباب ليس له أصل ، ويفضي إلىٰ أن يبقىٰ أهل النظر بمنزلة الأنبياء عليهم السلام ، ولم ينسب ما يرونه إلى الشريعة وهو ذريعة إلىٰ إبطال أئمة الشريعة وإلىٰ أن يفعل كل واحد ما يرى .

ثم يختلف ذلك باختلاف الزمان والمكان ، وأصناف الخلق ، فيبطل ما درج عليه الأولون ، ولأنه لو جاز ذلك . . لكان العاقل ذو الرأي العالم بوجوه السياسات إذا راجع المفتين في حادثة ، وأعلموه أنها ليست منصوصة ، ولا أصل لها يضاهيها . . يجوز له حينئذ العمل بالأصوب عنده ، واللائق بطريق الاستصلاح ، وهٰذا صعب لا يستجرىء عليه متدين ، ولو ساغ ما قاله مالك . . لاتخذ الناس أيام كسرىٰ أنوشروان في العدل والسياسة معتبرهم ، وهٰذا ممنوع ، وتجرؤ على الانحلال عن الدين بالكلية .

وقد اعتمد ذلك في أقضية الصحابة ـ مع أنه لا يشق له غبار فيها ـ علىٰ أمور كان ينبغي له أن يتناولها :

فبلغه أن رجلاً مد يده إلىٰ لحية عمر رضي الله عنه ليزيل شيئاً منها ، فخشي عمر رضي الله عنه أن ذلك قصد به الاستهانة للأئمة ، فقال : إن لم ترني ما أحدثت وإلا . . أبنت يدك .

فجعل مالك هٰذا أصلاً في إباحة الدماء بالنظر المصلحي ، وبلغه عن عمر رضي الله عنه أنه شاطر عماله ، فجعل ذلك أصلاً في استباحة الأموال بالنظر المصلحي .

وكان ينبغي له أن يؤول الأول بأن مقصود عمر التعزير بالقول دون تحقق الفعل ، ويؤول الثاني بأنه اطلع من عماله علىٰ أنهم تناولوا من بيت المال ما لا يستحقونه ، وعمر رضي الله عنه أجل من أن يخفىٰ عليه ذلك وهم لم يكونوا معصومين .

قلت : أما قوله : « يصير العقلاء أنبياء » إن أراد أنهم ورثتهم . . فهو حق ، وإن أراد أنهم يحكمون بالهوىٰ والعقل المحض . . فلا نسلم أن الأنبياء كذلك ، فلا معنىٰ لهـٰذا الكلام .

وأما قوله : « العالم بالسياسة إذا أخبره المفتون بعدم الأصول فيكون له الأخذ برأيه » .

قلنا : لا يلزم ذلك ، فإن مالكاً يشترط في المصلحة أهلية الاجتهاد ليكون الناظر متكيفاً بأخلاق الشريعة ، فينبو عقله وطبعه عما يخالفها ، بخلاف العالم بالسياسات إذا كان جاهلاً بالأصول . . فيكون بعيد الطبع عن أخلاق الشريعة ، فيهجم علىٰ مخالفة أخلاق الشريعة من غير شعور .

وأما ما نقله من إباحة الدماء والأموال بما قاله : فالمالكية لا يساعدونه علىٰ صحة هـٰذا النقل عن مالك .

وكذلك ما نقله عن الإمام في « البرهان » من أن مالكاً يجيز قتل ثلث الأمة لصلاح الثلثين .

المالكية ينكرون ذلك إنكاراً شديداً ، ولم يوجد ذلك في كتبهم ، إنما هو في كتب المخالف لهم ينقله عنهم ، وهم لم يجدوه أصلاً .

وأما أخذ الأموال ومصادرة العمال : فقد ذكر هـٰذه المسألة أبو الوليد الطرطوشي في كتابه « سراج الملوك » وقال : إنما شاطر عمر عماله ؛ لأنهم كانوا يتجرون بجاه العمل والجاه للمسلمين ، فصار أصل المال لمالكيه ، وجاه المسلمين كالعامل في القراض ، فأشبه متجرهم القراض ، فجعل قراضاً ، فكان النصف للمسلمين ، والنصف لرب المال ، وهـٰذا مدرك حسن ليس فيه اتهام

الصحابة رضوان الله عنهم بأخذهم مالاً لا يستحقونه من بيت المال ، ولم يخونوا ، ولم يخرج مالك عن هـٰذا .

ولا يوجد لمالك مصادرة أحد ؛ لأنه متهم أصلاً .

وكذلك جعل الطرطوشي قول عمر لابنيه عبد الله وعبيد الله لما دفع لهما أبو موسى الأشعري من بيت مال العراق مالاً قال : اتجرا فيه ، وأديا رأس المال لعمر ، وخذوا فائدته . فقال عمر : أكل الجيش فعل معه ذلك ؟ فقالا : لا ، فقال : ابنا أمير المؤمنين فأسلفكما ، أديا المال وربحه ، فقال عبيد الله : يا أمير المؤمنين ؛ لو هلك المال . . ضمناه ، فقال : أديا المال وربحه .

وكثرت المراجعة بينهما ، فقال له عبد الرحمـٰن بن عوف : اجعله قراضاً يا أمير المؤمنين ؛ فجعله قراضاً .

فكانت هـٰذه الواقعة أصلاً للقراض عند العلماء ، حتىٰ إنه لا يعلم في القراض كتاب ولا سنة تدل علىٰ مشروعية القراض غير هـٰذا الموضع .

غير أن الإجماع انعقد علىٰ جوازه بناء علىٰ هـٰذه الواقعة أو غيرها ؟

الله أعلم بذلك ، حكاه ابن حزم في كتاب « الإجماع » .

وكيف يجعل عمر أو جميع الصحابة الذين كانوا عنده ما كان قرضاً مضموناً قراضاً غير مضمون ؟

وكيف يحل أخذ نصف ربح مال القراض ؟

قال الطرطوشي : جعلوه قراضاً لأن ولدي أمير المؤمنين إنما تمكنا من ذلك بجاه أبيهما الذي هو جاه المسلمين ، فكان للمسلمين النصف كما تقدم في العمال حرفاً بحرف ، وليس في هـٰذا خروج عن القواعد ، ولم يبح مالك دماً ولا مالاً بغير دليل شرعي .

وأما قوله : « لو صح قول مالك . . اتبع الناس أيام كسرىٰ أنوشروان » .

فالجواب عنه كالجواب عن العامل العالم بالسياسات الذي تقدم أن سياسات

الفرس ، وإن كانوا أهل عدل وفطنة ويقظة وأخلاق كريمة . . غير أنهم لم يتكيفوا بقواعد صاحب الشرع الذي هو العالم بالأسرار والخفيات وما لا يهتدي إليه العقل ، فلم يكونوا يتصرفون إلا بالعقل الصرف ، سواء أصابوا قوانين الشريعة أو أخطؤوها .

ومالك إنما يعتبر النظر من المتكيف بقواعد الشرع ، حتىٰ يكون ظنه ونظره ينفر عن مخالفتها ، ويميل لموافقتها .

فهـٰذا فرق عظيم ، وجواب ساد لا مدافع له ، بل هو دافع للتشنيع بالكلية .

سؤال : قال بعض علماء العصر : إذا قلتم بالمصلحة المرسلة . . فكيف تصنعون في العمومات والأدلة ؟ فإنها متعارضة نفياً وإثباتاً ، فإنه ما من مصلحة في إقدام أو إحجام إلا ويجد عاماً يردّها ، مثل قوله تعالى : ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ ، ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ ، ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ ﴾ .

ونظائره كثيرة ، فأي عموم تنفون مخالفته ؟ وما ضابط ذلك ؟ وإذا لاحظتم الظواهر المانعة من الإقدام والإحجام . . لم تبق مصلحة مرسلة إلا ولها معارض من النصوص ، وأنتم تشترطون في المصلحة السلامة عن معارضة الأدلة ؟

جوابه : أنا نعتبر من النصوص والأصول ما هو خاص بذلك الباب في نوعه دون ما هو أعم منه ، فإذا كانت المصلحة في الإجارات . . اعتبرنا نصوص الإجارات ، أو في الجنايات . . اعتبرنا نصوص الجنايات .

أما نص يشمل ذلك الباب وغيره . . فلا عبرة به ؛ لأن هـٰذه المصلحة أخص منها ، والأخص مقدم على الأعم ، لا سيما إذا كان النص يشمل جميع الشريعة ، فقد كثر تخصيصه ، فضعف التمسك به .

سؤال : ما الفرق بين المصلحة المرسلة والاستحسان ، فقد جعلتموهما مدركين مع أنه لا معنىٰ للاستحسان إلا مصلحة خالصة أو راجحة تقع في نفس الناظر ؟

جوابه : الاستحسان أخص ؛ لأنا نشترط فيه أن يكون له معارض مرجوح ، ويرجح الاستحسان عليه ، وكذلك قلنا فيه : هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد لوجه أقوىٰ منه .

والمصلحة المرسلة لا يشترط فيها معارض ، بل قد يقع تسليمه عن المعارض ؛ لأن المعارض هٰهنا يراد به الخاص بذلك الباب ، وهو متعين في الاستحسان دون المصلحة المرسلة .

تنبيه : يحكىٰ أن المصلحة المرسلة من خصائص مذهب مالك ، وليس كذلك ، بل المذاهب كلها مشتركة فيها ، فإنهم يلحقون ويفرقون في صور النقوض وغيرها ، ولا يطالبون أنفسهم بأصل يشهد لذلك الفارق بالاعتبار ، بل يعتمدون علىٰ مجرد المناسبة ، وهٰذا هو عين المصلحة المرسلة .

ثم إن الشافعية يدعون أنهم أبعد الناس عنها وأقربهم إلىٰ مراعاة الأصول والنصوص ، وقد أخذوا من المصلحة المرسلة أوفىٰ نصيب وحظ ، حتىٰ لم يجاوز فيها .

هٰذا إمام الحرمين ، قيم مذهبهم وصاحب نهاية مطلبهم ، واضع كتاب « الغياثي » ، ضمنه أموراً من المصالح المرسلة التي لم نجد لها في الشرع أصلاً يشهد بخصوصها ، بل بجنسها ، وهٰذا هو المصلحة المرسلة .

فمن ذلك : أنه قال : إذا ضاق بيت المال . . يجوز أن يجعل على الزرع والثمار مال دار مستقر يجبىٰ على الدوام ، يستعين به الإمام علىٰ حماية الإسلام ، من غير أن يتوسع فيه ببنائه القصور والزخارف والشهوات .

وهٰذا ليس له أصل في الشرع ، بل النصوص دالة علىٰ نفيه ، كقوله عليه السلام : « لا يحل مال امرىء مسلم إلا عن طيب نفس منه » ، « لا ضرر ولا ضرار »[1] ، وغير ذلك .

---

(١) مالك في « الموطأ » (١٤٢٩) ، وأحمد في « المسند » ، والبيهقي في « الكبرى » ، والحاكم ، وغيرهم .

وقال صلى الله عليه وسلم : « ليس في المال حق سوى الزكاة »[1] .

وقد ترك هٰذه الأصول كلها لأجل هٰذه المناسبة التي لم يتقدم في الإسلام اعتبارها .

وقال : قد يستعين الإمام بمال أهل الفسوق والعدوان في بعض الأحوال ؛ ليكون ذلك نفعاً للمسلمين ، وردعاً للفاسقين إذا دعت الحاجة إليه .

وقال : يجوز إقامة إمام ليس بقرشي عند تعذر القرشي ، وليس في هٰذا نص ، بل هو علىٰ خلاف قوله عليه الصلاة والسلام : « الأئمة من قريش » .

وقال : وإذا ولينا غير القرشي ، ثم وجدنا قرشياً أو نشأ قرشي صالح . . فإن أمكن عزل الأول . . عزلناه ؛ ليعطى الأمر أهله ، وإن تعذر لامتناعه . . تركناه إماماً وأعرضنا عن القرشي ، وينفذ من أحكامه ما ينفذ من أحكام القرشي .

وقال : وكذلك إذا تعذر المجتهد . . أقيم من ليس بمجتهد ، وينفذ من أحكامه ما ينفذه من أحكام المجتهدين .

قال : وإذا لم نجد إلا فاسقاً متبعاً للشهوات وأنواع الفسوق واللذات : فإن أمنا غائلته على الإسلام . . وليناه الإمامة الكبرى ، وإلا . . فلا ، وإذا وليناه . . مكناه من شهوته ؛ لأن مفسدة بقاء المسلمين بغير راع أعظم من مفسدة شهوته .

وإذا تعارض قرشي غير كاف وغير قرشي كاف . . قدم الكافي ، ثم فرع في « الغياثي » علىٰ هٰذا الباب أشياء كثيرة جداً لم توجد للمالكية ، ولو سئلوا عنها . . ما جسروا علىٰ كثير منها .

وكذلك فعل الماوردي في « الأحكام السلطانية » وكف ولاية المظالم ، وجعل ولايتها مخالفة لولاية القضاء ، والإمامة ، والوزارة ، والحسبة ، ونوَّع ولاية الوزارة إلىٰ أنواع : وزارة التفويض ، ووزارة التنفيذ ، وجعل لكل ولاية شروطاً تخالف الأخرى ، وأباح في ولاية المظالم ما لم يبحه للقضاة والأئمة ، من أخذ بالتهم ، والتعزير بالعقوبات عند نظر الأمارات ، وتوسع في هٰذا الباب

---

(١) أخرجه ابن ماجه في الزكاة (١٧٨٩) ، البيهقي (٧٠٣٤) .

توسعات كبيرة ، لم يوجد للمالكية منها إلا اليسير جداً .

وكل هٰذه التفاريع غير أنها مصلحة شهد الشرع باعتبار جنسها فقط ، ولا نعني بالمصلحة المرسلة إلا ذلك .

فلو قيل : إن الشافعية هم أهل المصالح المرسلة دون غيرهم . . لكان ذلك هو الصواب والإنصاف)[1] .

وتعليقنا علىٰ ذلك هو :

إن القرافي رحمه الله تعالىٰ قد أوضح مذهب مالك بالأدلة الدامغة من تصرفات الصحابة رضوان الله عليهم .

وقال : إن أعمال الصحابة تفيد اعتبار المصلحة مطلقاً في مواطن الضرورات ، أو الحاجات ، أو التتممات .

وذاك محل النزاع بين المالكية وبين الغزالي والبيضاوي وغيرهم ممن سار علىٰ دربهم في تقييد المصلحة المرسلة بالضرورية .

كما ردّ ما نسب إلى المالكية من مسألة قتل الثلث لإصلاح الثلثين .

ونقل حجج الشافعية بأمانة بأمثلتها .

لٰكنه نقل أمثلة من عملهم بالمصالح المرسلة لا مردّ لها .

وأما الغزالي في « المستصفى » : فإنه رحمه الله أطنب في موضوع المصلحة ، فبعد أن ذكر أن الاستصلاح من الأصول الموهومة ، تطرق إلى التقسيم المشار إليه وقد تبعه الرازي وغيره ، إلا أن الغزالي أضاف أمثلة فيما يتعلق بتفاوت قوة المصلحة بحسب مرتبة المقصد الذي تنتمي إليه عندما تكون في مرتبة الضرورات ، وإلىٰ ما هي في رتبة الحاجات ، وإلىٰ ما يتعلق بالتحسينات والتزيينات ، وتتقاعد أيضاً عن رتبة الحاجات .

ويتعلق بأذيال كل قسم ما يجري منها مجرى التكملة والتتمة لها .

---

(١) القرافي في « نفائس الأصول في شرح المحصول » (٤/ ٦٩٥ ـ ٧٠٦) .

ولنفهم أولاً معنى المصلحة ثم أمثلة مراتبها :

المصلحة : هي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة .

ولسنا نعني به ذلك ، فإن جلب المنفعة ، ودفع المضرة مقاصدُ الخلق ، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم ، لٰكنا نعني بالمصلحة : المحافظة علىٰ مقصود الشرع .

وبعد ذلك يصرح بأن الاستصلاح الواقع في رتبة الحاجي والاستحسان لا يجوز العمل به قائلاً : فإذا عرفت هٰذه الأقسام . . فنقول : الواقع في الرتبتين الأخيرتين لا يجوز الحكم بمجرّده إن لم يعتضد بشهادة أصلٍ ؛ لأنه يجري مجرىٰ وضع الشرع بالرأي ، فهو كالاستحسان ، وإن اعتضد بأصل . . فذاك قياس ، وسيأتي .

أما الواقع في رتبة الضرورات : فلا بُعد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد وإن لم يشهد له أصل معين .

ثم ضرب أمثلة : كضرب المتهم في السرقة ، وقتل الساعي في الأرض بالفساد سياسة ، والزنديق المستتر .

وناقش قضايا تعارضت فيها المصالح والمفاسد ، وانتهىٰ إلىٰ تقديم الكلي على الجزئي فقال : ونحن نعلم أن الشرع يؤثر الكلّي على الجزئي ، فإن حفظ أهل الإسلام عن اصطلام الكفار أهم في مقصود الشرع من حفظ دم مسلم واحد .

فهٰذا مقطوع به من مقصود الشرع ، والمقطوع به لا يحتاج إلىٰ شهادة أصل .

مسألة : توظيف الخراج على الأغنياء سياسة :

فإن قيل : فتوظيف الخراج من المصالح ، فهل إليه سبيل أم لا ؟

قلنا : لا سبيل إليه مع كثرة الأموال في أيدي الجنود ، أما إذا خلت الأيدي من الأموال ، ولم يكن من مال المصالح ما يفي بخراجات العسكر ، ولو تفرّق

العسكر واشتغلوا بالكسب لخيف دخول الكفار بلاد الإسلام ، أو خيف ثوران الفتنة من أهل العرامة في بلاد الإسلام. . فيجوز للإمام أن يوظف على الأغنياء مقدار كفاية الجند ، ثم إن رأىٰ في طريق التوزيع التخصيص بالأراضي. . فلا حرج ؛ لأنا نعلم أنه إذا تعارض شرَّان أو ضرران قصد الشرع دفع أشد الضررين وأعظم الشرَّين ، وما يؤدّيه كل واحد منهم قليل بالإضافة إلىٰ ما يخاطرُ به من نفسه وماله لو خلت خُطة الإسلام عن ذي شوكة يحفظ نظام الأمور ويقطع مادة الشرور .

وانتهى الغزالي إلى القول : وتبين أن الاستصلاح ليس أصلاً خامساً برأسه ، بل من استصلح. . فقد شرع ، كما أن من استحسن. . فقد شرع ، وتبين به أن الاستصلاح علىٰ ما ذكرنا[1] .

قلت : هـٰذا الكلام هو المشهور عن الغزالي ، والذي نقله عنه أكثر العلماء ، إلا أن الغزالي في « شفاء الغليل » يقول بالمصالح المرسلة في المقصد الحاجي ، وهـٰذا جانب ليس معروفاً كثيراً عن الغزالي ، وهو بذلك لا يبتعد كثيرا عن شيخه إمام الحرمين الجويني الذي ذكر أيضاً ما يدل علىٰ ذلك حيث قال : إنّ الحاجيات تنزّل منزلة الضرورات ، وإن كان قد انتقد المالكية انتقاداً شديداً في قولهم بالمصالح المرسلة .

قال الغزالي : (وقول القائل : إن هـٰذا غير ملائم للشرع ، فليس الأمر كذلك ، فإن الشرع سلط علىٰ أكل لحم الخنزير ـ وهو أخبث المحرمات ـ عند الضرورة ، ولـٰكن اختلاف العلماء في أنه هل يقتصر علىٰ سد الرمق ، أو يتناول قدر الاستقلال وتلافي القوة ؟ والحاجة العامة في حق كافة الخلق تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق الشخص الواحد ، والحاجة عامة إلى الزيادة علىٰ سد الرمق ، إذ في الاقتصار عليه وجوه من الضرر تنقاد إلىٰ بتر النظام ، وانصراف الخلق عن إقامة شعائر الشرع ومصالح النفس ، ومنتهىٰ ذلك يقود إلىٰ أن يثبت

---

(١) الغزالي في « المستصفى » (٢/ ٤١٤ ـ ٤٣٢) .

المرض والسقام ، وتتوالى الآلام ويتداعىٰ ذلك إلى الهلاك ، فهٰذه مصلحة ظاهرة بعمومها وملاءمتها لنظر الشرع لا مرية فيه)[1] .

ومحل الشاهد منه هو عموم الحاجة تنزل منزلة الضرورة ، ويمكن أن يفهم منه إلحاق الحاجيات بالضرورات عند عمومها ، وهٰذا ما يراه الشاطبي لا بقيد العموم .

وأما السبكي في شرحه « الإبهاج على المنهاج » للبيضاوي بعد نقل كلام الأصل الذي يتفق مع الغزالي في اعتبار المصلحة القطعية ، الكلية ، الضرورية . . فإنه شرح كلام الغزالي بإسهاب ، وانتقل إلىٰ مذهب إمام الحرمين باستيعاب ، حيث قال : (واختار إمام الحرمين ذلك أو نحواً منه ، وإذا حقق التفصيل الذي ذكرناه عن الغزالي . . لم يكن بعيداً من هٰذا .

إذا عرفت هٰذا . . فنقول : قال إمام الحرمين : الذي ننكره من مذهب مالك ترك رعاية ذلك ، وجريانه على استرساله في الاستصواب من غير اقتصاد ، ونحن نعرض علىٰ مالك واقعة وقعت نادرة لا يعهد مثلها ، ونقول له : لو رأىٰ ذو نظر فيها جدع أنف أو اصطلام شفة وأبدىٰ رأياً لا تنكره العقول صائراً إلىٰ أنّ العقوبات مشروعة لحسم الفواحش ، وهٰذه العقوبة لائقة بهٰذه النازلة . . للزمك التزام هٰذا ؛ لأنك تجوز لأصحاب الإيالات القتل في التهم العظيمة ، حتىٰ نقل عنك الثقات أنك قلت : أقتل ثلث الأمة في استيفاء ثلثيها .

ثمّ إنّا نقول له ثانياً : أيجوز التعلق بكل رأي ؟ فإنْ أبىٰ ذلك . . لم نجد مرجعاً يفر عنه إلا ما ارتضاه الشافعي من اعتبار المصالح المشبهة بما علم اعتباره ، وإن لم يذكر ضابطاً ، وصرح بأنّ ما لا نص فيه ولا أصل له . . فهو مردود إلى الرأي واستصواب ذوي العقول . . فهٰذا الآن اقتحام عظيم ، وخروج عن الضبط ، كما ذكر القاضي أبو بكر حيث قال : المعاني إذا حصرتها الأصول ،

---

(١) الغزالي في « شفاء الغليل » (ص٢٤٦) .

وضبطتها المنصوصات . . كانت منحصرة في ضبط الشرع ، فإذا لم يشترط استنادها إلى الأصول . . لم تنضبط ، ويتسع الأمر ويرجع إلى اتباع وجوه الرأي ، واقتفاء حكمة الحكماء ، ويصير ذوو الأحلام بمثابة الأنبياء حاش الله ، ثم لا ينسب ما يرونه إلىٰ ربقة الشريعة ، وهـٰذه ذريعة في الحقيقة إلىٰ إبطال أبهة الشريعة ، ومصير إلىٰ أنّ كلاً يفعل ما يرى ، ثم يختلف ذلك باختلاف الزمان والمكان وأصناف الخلق ، وهو في الحقيقة خروج عمّا درج عليه الأولون .

وألزم إمام الحرمين مالكاً رضي الله عنه أنْ قال بالتمسك بكل رأي من غير قرب ومداناة بأن العاقل ذا الرأي العالم بوجوه الإيالات إذا راجع المفتين في واقعة ، فأعلموه أنها ليست بمنصوصة ، ولا أصل يضاهيها . . بأن يسوغ له والحالة هـٰذه أنْ يعمل بالصواب عنده ، والأليق بطرق الاستصلاح .

قال : وهـٰذا مركب صعب مساقه ردّ الأمر إلىٰ عقول العقلاء واحتكام الحكماء ، ونحن علىٰ قطع نعلم أنّ الأمر بخلاف ذلك ، ثم وجوه الرأي تختلف بالبقاع والأصقاع والأوقات ، وعقول العقلاء تتباين . . فيلزم اختلاف الأحكام باختلاف كل ذلك .

وهـٰذا لا يلزم فيما له أصل وتقريب ، قال : ولو شاع هـٰذا لاتخذ العقلاء أيام كسرىٰ أنوشروان في العدل والإيالات معتبرهم ، وهـٰذا يجر خبالاً لا استقلال به .

وهـٰذه الجملة التي أوردناها مجموعة من كلام إمام الحرمين في « البرهان » .

ـ انتهىٰ كلامه وعلق عليه بقوله ـ :

وهـٰذا الإلزام الذي ذكره أخيراً لا يلزم مالكاً ؛ لأنه يشترط في اتباع المصلحة ألاّ يناقض أمراً مفهوماً من الشريعة ، والعامي من أين يعلم هـٰذا ؟

وما المانع من مناقضة ما يراه من الرأي لقواعد الشريعة ؟

وقد احتج مالك بوجهين أشار إليهما في الكتاب .

أحدهما : أنّ الشارع اعتبر جنس المصالح في جنس الأحكام ، واعتبار جنس المصالح يوجب ظنّ اعتبار هـٰذه المصلحة ؛ لكونها من جملة أفرادها ، والعمل بالظنّ واجب .

والثاني : أنّ المتتبع لأحوال الصحابة رضي الله عنهم يقطع بأنهم كانوا يقنعون بمجرد معرفة المصالح في الواقع ، ولا يبحثون عن وجود أمر آخر وراءها ، فكان ذلك منهم إجماعاً علىٰ وجوب اعتبار المصالح كيف كانت .

ولم يتعرض المصنف للجواب عن هاتين الشبهتين .

ونحن نقول في الجواب عن الأولى : ليس اعتبار المصالح المرسلة بمجرد مشاركتها للمصالح التي اعتبرها الشارع في كونها مصالح . . بأولىٰ من إلغائها ؛ لمشاركتها للمصالح التي ألغاها الشارع في ذلك ، فيلزم اعتبارها وإلغاؤها .

وعن الثانية : لا نسلم أنّ الصحابة رضي الله عنهم قنعوا بمجرد معرفة المصالح ، وسند المنع : أنَّه لو كان كذلك . . لم ينعقد الإجماع بعدهم علىٰ إلغاء بعض المصالح ؛ فدلّ علىٰ أنّهم لم يعتبروا من المصالح إلا ما اطلعوا على اعتبار الشرع نوعه أو جنسه القريب ، فإنّ الشارع لم يعتبر المصالح مطلقاً ، بل بقيود وشرائط لا تهتدي العقول إليها ، إذ غاية العقل أنْ يحكم بأنّ جلب المصلحة مطلوب ، لـٰكن لا يستقل بإدراك الطريق الخاص لكيفيته ، فلا بد من الاطلاع علىٰ ذلك الطريق بدليل شرعي مرشد إلى المقصد ، فقبله لا يمكن اعتبار المصالح)[1] .

قلت : إن ردَّه علىٰ ما سماه بالشبهتين ليس قوياً ، فدوران المصلحة بين الاعتبار وبين الإلغاء ليس سواء في الرجحان ، إذ لا يشك أحد أن جانب الاعتبار أرجح وأغلب في المصالح من جانب الإلغاء ، والعبرة بالغالب وليس بالنادر .

قال في « المنهج » :

---

(١) ابن السبكي في « الإبهاج في شرح المنهاج » (٦/ ٢٦٥١) .

وغَـالِبـاً قَـدِّمْ عَلَـىٰ مَـا نَـدَرا   وهُـو شَـأْنُ شَـرْعِنَـا فَكَثِّـرا

أما الجواب عن الثاني : فهو مردود بعدم تصريح الصحابة رضوان الله عليهم بوجه الاعتبار ، ودلالة ذلك على اعتبارهم للمصلحة أولىٰ من حمله علىٰ غير مذكور ، فرجع إلىٰ مرتبة الميزان المالكي .

مناقشة

مما تقدم من نصوص تمثل عينات لمختلف مذاهب الأصوليين في مسألة المصلحة المرسلة وبخاصة في مذهب الشافعي ، حيث إن الشافعية ترددوا كثيراً في قضية العمل بالمصالح المرسلة ، وفي عزو ذلك إلى الشافعي .

وقد أرسىٰ إمام الحرمين ـ وهو الذي نعىٰ على المالكية استرسالهم في المصالح المرسلة ـ توجهاً حاول من خلاله أن يجد طريقاً وسطاً بين من يقول بأن الشافعي يقول كمالك بالمصلحة المرسلة ، وبين من ينفي ذلك عنه ، وتمثل ذلك بأن الشافعي يقول بالمصالح المرسلة فيما قارب دون تناء ولا إفراط .

ولعل النتيجة التي وصل إليها في بعض فروع الشافعي رحمه الله تعالى ، والتي لا يمكن أن تنسب إلى القياس ؛ لأنها لا تستكمل شرائطه ، ولا تعتمد علىٰ مناسب معتبر ، ولا علىٰ أصل معين ، فلم يبق إلا أن تكون من المناسب المرسل ، وهـٰذا عين مذهب مالك كما أشار إليه بحق القرافي .

لـٰكن تلاميذ أبي المعالي ـ وهم يجدون حرجاً في فصل مذهب الشافعي عن مذهب مالك بفواصل واضحة المعالم ليست مبهمة من قبيل المناسب المقارب الذي لا يتناءىٰ عن الأصول مع صعوبة تحديد مدى القرب والبعد .

أوجدوا طريقاً جديداً افترعه أبو حامد الغزالي رحمه الله تعالىٰ في تلك الضوابط التي وضعها لضبط المصلحة المرسلة المعتبرة وهي : الكلية ، القطعية ، الضرورية .

وبذلك يتخلصون من الاسترسال المالكي في المصلحة .

وتتابع كثير من علماء الشافعية وغيرهم علىٰ ذلك ـ وبخاصة البيضاوي ـ حيث أكدوا أن المصلحة المرسلة يجب لاعتبارها توفر ثلاثة شروط : أن تكون قطعية ، وكلية ، وضرورية .

لـٰكن الغزالي أضاف بعداً آخر ، وهو تعارض المصالح والمفاسد ، والكلي مع الجزئي .

وستكون مناقشتنا في هـٰذه النقاط بالتحديد .

أولاً : كونها ضرورية :

وقد تقدم كلام القرافي في اعتبار الحاجي والتحسيني ، ونضيف إليه فقط مسألة التكامل والتشابك بين المقاصد الثلاثة الذي أشار إليه الشاطبي حيث يقول :

(إذا ثبت أن التحسيني يخدم الحاجي ، وأن الحاجي يخدم الضروري ؛ فإن الضَّروري هو المطلوب .

فهـٰذه مطالب خمسة لا بد من بيانها :

أحدها : أن الضَّروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي .

والثاني : أن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق .

والثالث : أنه لا يلزم من اختلال الباقيين بإطلاق اختلال الضروري بإطلاق .

والرابع : أنه قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجهٍ ما .

والخامس : أنه ينبغي المحافظة على الحاجي وعلى التَّحسيني للضروري .

بيان الأول : أنَّ مصالح الدِّين مبنيَّة على المحافظة على الأمور الخمسة المذكورة فيما تقدَّم ، فإذاً اعتبر قيام هـٰذا الوجود الدُّنيوي مبنيّاً عليها ، حتىٰ إذا انخرمت . . لم يبق للدُّنيا وجود ـ أعني : ما هو خاص بالمكلَّفين والتَّكليف ـ وكذلك الأمور الأخروية لا قيام لها إلا بذلك .

فلو عُدم الدِّين . . عدم ترتُّبُ الجزاء المرتَجى ، ولو عُدِمَ المكَلَّف . . لعُدِمَ من يَتَدَّين ، ولو عُدم العقل . . لارتفع التديُّن ، ولو عُدم النَّسل . . لم يكن في العادة بقاء ، ولو عُدم المال . . لم يبق عيش وأعني بالمال : ما يقع عليه الملك ويستبد به المالك عن غيره إذا أخذه من وجهه ، ويستوي في ذلك المطعم والشراب واللباس على اختلافها ، وما يؤدي إليها من جميع المتمولات ؛ فلو ارتفع ذلك . . لم يكن بقاء ، وهـٰذا كله معلوم لا يرتاب فيه من عرف ترتيب أحوال الدنيا ، وأنَّها زادٌ للآخرة)[1] .

ثانياً : أما القطعية الكلية : فهو أمر لا يلتفت إليه غالباً في الاجتهاديات ، بل ولا تحققها في كل فرد من أفرادها ، بل يكتفىٰ بغالب الظن أو المظنة كذلك ، فإن الاعتبار بأن تكون أكثرية فقط ، دون أن تكون عامة ، وهي التي يريد الغزالي ، وفي هـٰذا المعنىٰ يقول الشاطبي : (المسألة الثانية : ولما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة ، وكانت العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة ، وكانت الشريعة موضوعة علىٰ مقتضىٰ ذلك الوضع . . كان من الأمر المتلفت إليه إجراء القواعد على العموم العادي ، لا العموم الكلي التام الذي لا يختلف عنه جزئي ما .

أما كون الشريعة علىٰ ذلك الوضع . . فظاهر ، ألا ترىٰ أن وضع التكاليف عام ؟ وجعل علىٰ ذلك علامة البلوغ ، وهو مظنة لوجود العقل الذي هو مناط التكليف ؛ لأن العقل يكون عنده في الغالب لا على العموم ؛ إذ لا يطرد ولا ينعكس كلياً على التمام ؛ لوجود من يتم عقله قبل البلوغ ، ومن ينقص وإن كان بالغاً ، إلا أن الغالب الاقتران .

وكذلك ناط الشارع الفطر والقصر بالسفر لعلة المشقة ، وإن كانت المشقة قد توجد بدونها وقد تفقد معها ، ومع ذلك ؛ فلم يعتبر الشارع تلك النوادر ، بل أجرى القاعدة مجراها ، ومثله حد الغنىٰ بالنصاب ، وتوجيه الأحكام بالبينات ،

---

(١) الشاطبي في « الموافقات » (٢/ ٣١) .

وإعمال أخبار الآحاد والقياسات الظنية ، إلىٰ غير ذلك من الأمور التي قد تتخلف مقتضياتها في نفس الأمر ، ولٰكنه قليل بالنسبة إلىٰ عدم التخلف ؛ فاعتبرت هٰذه القواعد كلية عادية لا حقيقية .

وعلىٰ هٰذا الترتيب تجد سائر القواعد التكليفية)[1] .

فتبين مما تقدم أن القطع والعموم الكلي الذي لا ينخرم أمر متعذر ، وقد سبق كلام ابن المنير الذي قال : إن كلام أبي حامد باعتبار المصلحة قطعية من باب الاحتكام (التحكم) ؛ لأنه تصوير بما لا يمكن عادة ولا شرعاً ؛ لأن القطع في المستقبليات لا سبيل إليه .

ثالثاً : أما مسألة التعارض والترجيح بين المصالح : فهي مسألة من حيث الأصل لا شك فيها ، فتقديم الأقوىٰ على الأضعف ؛ « فما بقي . . فلأقرب ذكر » أي : من العصبة .

والأكثر والأكبر مقدم على الأقل والأصغر ، قال تعالى : ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ﴾ .

والكثير مقدم على القليل ، وهٰذا ما تفيده مسألة التترس التي افترضها أبو حامد الغزالي رحمه الله تعالىٰ وبنىٰ عليها المالكية كما في قواعد المقري وغيره جبر صاحب القليل لفائدة صاحب الكثير في مسألة الخاتم ، والدجاجة ، والثور ، وغصن الزيتون ، والبعير ، والجدار .

والمصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة ؛ كمسألة هدم الديار ولو كانت وقفاً لتوسعة المسجد أو لطريق .

قال الناظم :

وهَــدْمُ دَارِ حُبُــسٍ لِتَــوسِعَــهْ طَــرِيــقٍ أو لِمَسْجِــدٍ للجمعــهْ

والضرر الأشد يدفع بالضرر الأخف ، وأشد الحرامين يدفع بارتكاب الأخف وأهون الشرين .

---

(١) الشاطبي في « الموافقات » (٤/ ١٤) .

قال الزقاق :

لأَكْبَرِ الضُرَّيْنِ يُنْفَى الأَصْغَرُ　　مِنْ ذَلِكَ الجَارُ ومَنْ يَحْتَكِرُ
وصَاحِبُ المَاءِ أو الفَدَّانِ　　وفَرَسٍ والشِّبْهِ للسُّلْطَانِ
وحَكَمَانَ وسَفِينَةٌ أَسِيرْ　　يُجْبَرُ صَاحِبُ القَلِيلِ للكَثِيرْ
كَثَوْرٍ أو دَجَاجَةٍ أو دِينَارْ　　كَذَاكَ سِنَّورُ جِدَارُ أَزْيَارْ
وشِبْهِهَا وأَصْلُ شَرْعِ القَضَا　　بِمَا يَعُم كَعَدًا ومَا مَضَى
أَخَفُ مَكْرُوهَيْنِ أو خَطْرَيْنِ　　إِنْ لَمْ يَكُنْ بُدُ كَفَىٰ ضُرَّيْنِ
قَدِّمْ كَبَقْرِ وعُرَاةٍ وكَذَا　　مُضْطَرُ أَوْ مَا مِنْ نِكَاحِ أُنْفِذا

قال الونشريسي في « إيضاح المسالك » : ومن تغليب أحد الضرّين ثور وقع بين غصنين ، أو دينار وقع في محبرة رجل ، أو دجاجة لقطت فصاً ، فيجبر صاحب القليل منهم على البيع لصاحب الكثير .

وانظر مسألة الخوابي والأزيار والجملين والسنور والجدار .

قال المقري : (قاعدة : العمل بالراجح واجب بالإجماع ، فتسقط المفسدة المرجوحة للمصلحة الراجحة إذا تعذر الجمع ، بخلاف ما اختلف فيه المالكية وغيرهم من مخالطة يسير الحرام لكثير الحلال ؛ لإمكان الجمع بالإبراء والقسمة وغيرهما)[1] .

درء المفاسد يقدم علىٰ جلب المصالح قال الزقاق في « المنهج » :

دَرْءُ المَفَاسِدِ مُقَدمُ عَلَى　　جَلْبِ المَصَالِحِ فَخُذْ مَا نُقِلا

وهي آخر قاعدة من « المنهج » .

وقال المقري : (قاعدة : عناية الشرع بدرء المفاسد أشد من عنايته بجلب المصالح ، فإن لم يظهر رجحان الجلب . . قدم الدرء)[2] .

---

(١) يراجع « المنجور على المنهج » (ص٥٠١ ـ ٥٠٨) .
(٢) المنجور (ص٧٢٦) .

قال الشاطبي : (وأيضاً فإذا كانت المنافع لا تخلو من مضار وبالعكس ، فكيف يحتاج الإذن والنهي على الشيء الواحد ، وكيف يقال : إن الأصل في الخمر مثلاً الإذن ؛ من حيث منفعة الانتشاء ، والتشجيع ، وطرد الهموم ، والأصل فيها أيضاً المنع ؛ من حيث مضرة سلب العقل ، والصدِّ عن ذكر الله ، وعن الصلاة ، وهما لا ينفكان ؟! أو يقال : الأصل في شرب الدواء المنع ؛ لمضرة شرابه لكراهته وفظاعته ومرارته ، والأصل فيه الأذن ؛ لأجل الانتفاع به ، وهما غير منفكين ؟!

فيكون الأصل في ذلك كله الإذن وعدم الإذن معاً ، وذلك محال .

فإن قيل : المعتبر عند التعارض الراجح ، فهو الذي ينسب إليه الحكم ، وما سواه في حكم المُغفل المطرح .

فالجواب : أن هـٰذا مما يشدّ ما تقدم ، إذ هو دليل علىٰ أن المنافع ليس أصلها الإباحة بإطلاق ، وأن المضارّ ليس أصلها المنع بإطلاق ، بل الأمر في ذلك راجع إلىٰ ما تقدم ، وهو ما تقوم به الدنيا للآخرة ، وإن كان في الطريق ضرر ما متوقع ، أو نفع ما مندفع)[1] .

وقال الشاطبي : (وإن أمكن انجبار الإضرار ورفعه جملة . . فاعتبار الضرر العام أولى ، فيمنع الجالب أو الدافع مما عمَّ به ؛ لأن المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة ؛ بدليل النهي عن تلقي السلع ، وعن بيع الحاضر للبادي ، واتفاق السلف علىٰ تضمين الصُنَّاع مع أن الأصل فيهم الأمانة ، وقد زادوا في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم من غيره مما رضي أهله وما لا ، وذلك يقضي بتقديم مصلحة العموم علىٰ مصلحة الخصوص ، لـٰكن بحيث لا يلحق الخصوص مضرة)[2] .

قال الشاطبي : (والصورة الثالثة : أن يقع التعارض في جهتين جزئيتين

---

(١) الشاطبي في « الموافقات » (٢/ ٦٧) .

(٢) الشاطبي في « الموافقات » (٣/ ٥٣) .

لا تدخل إحداهما تحت الأخرى ، ولا ترجعان إلىٰ كلية واحدة ؛ كالمكلف لا يجد ماء ولا تيمماً ، فهو بين أن يترك مقتضىٰ ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ لمقتضىٰ ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ . . .﴾ إلىٰ آخرها ، أو يعكس ، فإن الصلاة راجعة إلىٰ كلية من الضروريات ، والطهارة راجعة إلىٰ كلية من التحسينيات علىٰ قول من قال بذلك ، أو معارضة ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ لقوله : ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ بالنسبة إلىٰ من التبست عليه القبلة ، فالأصل أن الجزئي راجع في الترجيح إلىٰ أصله الكلي ، فإن رجح الكلي . . فكذلك جزئيه ، أو لم يرجح . . فجزئيه مثله ؛ لأن الجزئي معتبر بكليه ، وقد ثبت ترجيحه ، فكذلك يترجح جزئيه .

وأيضاً فقد تقدم أن الجزئي خادم لكُليّه ، وليس الكليّ بموجود في الخارج إلا في الجزئي ، فهو الحامل له ، حتىٰ إذا انخرم . . فقد ينخرم الكلي ، فهـٰذا إذاً متضمن له ، فلو رجح غيره من الجزئيات غير الداخلة معه في كليه . . للزم ترجيح ذلك الغير على الكليّ ، وقد فرضنا أن الكليّ المفروض هو المقدم على الآخر ، فلا بد من تقديم جزئيه كذلك ، وقد انجرّ في هـٰذه الصورة حكم الكليات الشاملة لهـٰذه الجزئيات ، فلا حاجة إلى الكلام فيها ، مع أن أحكامها مقتبسة من كتاب المقاصد من هـٰذا الكتاب ، والحمد لله)[1] .

قال ابن القيم : (ومن أصول الشريعة أنه إذا تعارضت المصلحة والمفسدة قدم أرجحهما ، والغرر إنما نُهِي عنه لما فيه من الضرر بهما أو بأحدهما ، وفي المنع مما يحتاجون إليه من البيع ضررٌ أعظم من ضرر المخاطرة ، فلا يزيل أدنى الضررين بأعلاهما ، بل قاعدة الشريعة ضد ذلك ، وهو دفع أعلى الضررين باحتمال أدناهما ، ولهـٰذا لمّا نهاهم عن المُزابنة ؛ لما فيها من ربا أو مخاطرة . . أباحها لهم في العرايا للحاجة ؛ لأن ضرر المنع من ذلك أشد من ضرر المُزابنة ، ولما حرم عليهم الميتة لما فيها من خُبث التغذية . . أباحها لهم للضرورة ، ولما حرم عليهم النظر إلى الأجنبية . . أباح منه ما تدعُو إليه الحاجة

---

(١) الشاطبي في « الموافقات » (٥/ ٣٥١) .

للخاطب ، والمعامل ، والشاهد ، والطبيب »[1] .

من هٰذه النصوص الجامعة جمعنا أطراف التعارض بين المصالح والمفاسد المتوقعة ، وأظهرنا أن الترجيح متعين .

فالعمل بالراجح أمر مقطوع به ، لٰكن الترجيح بين المصالح في أنفسها ، وبينها وبين المفاسد ، وبين هٰذه في أنفسها . . هو المرتقى الصعب والعقبة الكأداء .

فكم من خصمين يزعم كل منهما أنه على الحق القائم على الصالح العام .

وكم من فيئتين اشتبكتا بالسلاح وكلتاهما تزعم أنها إنما تدافع عن المصلحة ، وتناضل ضد المفسدة .

فالذين ارتكبوا جريمة قتل أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه كانت تلك مزاعمهم .

كما أن الذين اغتالوا أمير المؤمنين علياً رضي الله عنه كانت تلك دعواهم الباطلة .

فإن الإشكال هو في الميزان ، وهو ميزان أنزله الله سبحانه وتعالى : ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ .

لٰكنه ميزان الشرع والعقل .

وتبقى المشكلة هي مشكلة تحقيق المناط ؛ أي : تقويم الواقع تقويماً سليماً لتحري المصالح المستجلبة ، وتقدير المفاسد المستدفعة .

فالاختلاف في الوزن ليس اختلافاً في الأصل ، كما أن العلاقة بين استجلاء المصلحة بالنقل أو بالعقل تمثل وجهاً آخر للمشكلة ، فهل يكتفىٰ في المصلحة بعدم منافاة الشرع ، أو لا بد من شاهد من الشرع لذلك ؟

فالشريعة في مجال (العاديات) كما يسميها الشاطبي إنما شرعت باعتبار

---

(١) ابن قيم الجوزية في « إعلام الموقعين » (٢/٦) .

المصالح جلباً ، والمفاسد درءاً ، وهي المعاني المقصودة ، بخلاف العبادات .

يقول الشاطبي : (فإن قيل : هل يستتب هـٰذان الوجهان في جميع الأحكام العادية والعبادية ، أم لا ؟

فإنَّ الذي يظهر لبادىء الرأي أنَّ قصد المسبَّبات لازمٌ في العاديات ، لظهور وجوه المصالح فيها ، بخلاف العبادات ؛ فإنها مبنيَّةٌ علىٰ عدم معقوليَّة المعنى ؛ فهنالك يَسْتتبُّ عدمُ الالتفات إلى المسبَّبات ؛ لأن المعاني المعلَّل بها راجعةٌ إلىٰ جنس المصالح فيها أو المفاسد ، وهي ظاهرة في العاديّات ، وغيرُ ظاهرة في العباديات ، وإذا كان كذلك . . فالالتفاتُ إلى المسبَّبات ، والقصدُ إليها معتبر في العاديات ، ولا سيما في المجتهد ؛ فإن المجتهد إنما يتسع مجالُ اجتهاده بإجراء العلل والالتفات إليها ، ولولا ذلك . . لم يستقم له إجراءُ الأحكام علىٰ وفق المصالح إلا بنصٍّ أو إجماع ؛ فيبطل القياس ، وذلك غير صحيح ؛ فلا بدَّ من الالتفات إلى المعاني التي شُرعت لها الأحكام ، والمعاني هي مُسبَّباتُ الأحكام ، أما العباديات : فلما كان الغالبُ عليها فَقْدُ ظهور المعاني الخاصة بها . . والرجوعُ إلىٰ مقتضى النصوص فيها . . كان تركُ الالتفاتِ أجْرىٰ علىٰ مقصود الشارع فيها ، والأمران بالنسبة إلى المقلِّد سواءٌ في أنَّ حقَّه ألاَّ يلتفت إلى المسبَّبات ، إلا فيما كان من مُدْرَكاته ومعلوماته العادية في التصرفات الشرعية)[1] .

وقال الشاطبي : (فإن قيل : قصدُ الشارع إلى المسبَّبات والتفاته إليها دليل علىٰ أنها مطلوبةُ القصد من المكلَّف ، وإلا . . فليس المراد بالتكليف إلا مطابقة قصد المكلَّف لقصد الشارع ؛ إذ لو خالفه لم يصح التكليف ، كما تبيَّن في موضعه من هـٰذا الكتاب ، فإذا طابقه . . صحَّ ، فإذا فرضنا هـٰذا المكلَّف غير قاصد للمسبَّبات ، وقد فرضناها مقصودةً للشارع . . كان بذلك مخالفاً له ، وكل تكليفٍ قد خالف القصدُ فيه قصدَ الشارع . . فباطل كما تبيَّن ؛ فهـٰذا كذلك)[2] .

---

(١) الشاطبي في « الموافقات » (١/ ٣١٩) .
(٢) الشاطبي في « الموافقات » (١/ ٣١٦) .

قال الشاطبي : (والقاعدة المستمرة في أمثال هـٰذه التفرقة بين العبادات والمعاملات ، فما كان من العبادات لا يُكتفىٰ فيه بعدم المنافاة دون أن تظهر الملائمة ؛ لأنَّ الأصل فيها التعبّد دون الالتفات إلى المعاني ، والأصل فيها ألاَّ يُقدم عليها إلا بإذن ؛ إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبُّدات ؛ فكذلك ما يتعلق بها من الشروط .

وما كان من العاديات يُكتفىٰ فيه بعدم المنافاة ؛ لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعاني دون التعبُّد ، والأصل فيها الإذن حتىٰ يدلَّ الدَّليلُ علىٰ خلافه . والله أعلم)[1] .

إلا أن العلاقة بين العقل والمصلحة كانت تمثل حجر الزاوية في بعض آراء العز بن عبد السلام والطوفي .

وفي هـٰذا تندرج مقولة العز : (معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروفة بالعقل ، وذلك معظم الشرائع)[2] .

ويقول العز : (ومن أراد المتناسبات والمصالح والمفاسد . . فليعرض ذلك علىٰ عقله ، بتقدير أن الشرع لم يرد ، ثم يبني عليه الأحكام ، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك ، إلا ما تعبد الله به عباده ولم يقفهم علىٰ مصلحته ومفسدته)[3] .

ولـٰكنه في موضع آخر يربط العقل بالشرع حيث يقول : (ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد . . حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هـٰذه المصلحة لا يجوز إهمالها ، وأن هـٰذه المفسدة لا يجوز قربانها ، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص ، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك) .

---

(١) الشاطبي في « الموافقات » (١/ ٤٤٠) .

(٢) العز بن عبد السلام في « قواعد الأحكام » (١/ ٦) .

(٣) المرجع السابق (١/ ٩) .

ويتجه حينئذ ما ذكره الطوفي في « شرحه لمختصر الروضة » ونصه :

(قلت : اعلم : أن هـٰؤلاء الذين قسموا المصلحة إلىٰ معتبرة ، وملغاة ، ومرسلة ضرورية ، وغير ضرورية . . تعسفوا وتكلفوا ، والطريق إلىٰ معرفة حكم المصالح أعم من هـٰذا وأقرب ، وذلك بأن نقول : قد ثبت مراعاة الشرع للمصلحة والمفسدة بالجملة إجماعاً ، وحينئذٍ يقول :

الفعل إن تضمن مصلحة مجردة . . حصلناها ، وإن تضمن مفسدة مجردة . . نفيناها ، وإن تضمن مصلحة من وجه ومفسدة من وجه ؛ فإن استوىٰ في نظرنا تحصيل المصلحة ودفع المفسدة . . توقفنا على المرجح ، أو خيرنا بينهما ، كما قيل في من لم يجد من السترة إلا ما يكفي أحد فرجيه فقط : هل يستر الدبر ؛ لأنه مكشوفاً أفحش ، أو القبل ؛ لاستقباله به القبلة ؟ أو يتخير لتعارض المصلحتين والمفسدتين ؟ وإن لم يستو ذلك ، بل ترجح أحدُ الأمرين تحصيلُ المصلحة أو دفع المفسدة . . فعلناه ؛ لأن العمل بالراجح متعين شرعاً ، وعلىٰ هـٰذه القاعدة يتخرج كل ما ذكروه في تفصيلهم المصلحة .

أما المعتبرة شرعاً كالقياس : فمصلحته ظاهرة مجردة ، أو راجحة ، وأما الملغاة كمنع زراعة العنب ، والشركة في سكنى الدور : فلأن المصلحة والمفسدة تعارضتا فيهما ، لـٰكن مصلحتهما ضعيفة ، ومفسدتهما عظيمة ، فكان نفيها أرجح لما يلزم من منع النفع المتحقق من زراعة العنب والارتفاق المتحقق بالشركة في السكنىٰ لأجل مفسدة موهومة وهي اعتصار الخمر وحصول الزنى ، ولو سلم أن هـٰذه المفسدة مظنونة لـٰكنها غير قاطعة .

والمصلحة التي تقابلها قاطعة ، فكان تحصليها بالتزام المفسدة المظنونة أولىٰ من العكس ، وأيضاً فإن المفسدة المذكورة خاصة ، والمصلحة التي تقابلها عامة ، والتزام مفسدة خاصة ؛ أي : قليلة لتحصيل مصلحة عامة كثيرة أولىٰ من العكس .

وبيانه : أن منافع العنب كثيرة ، فإنه يؤكل حصرماً علىٰ حاله ، وطبيخاً ،

وعنباً ، وعصيراً ، وزبيباً ، فهـٰذه خمس منافع ، ولعل فيه غيرها ، والممنوع من منافعه واحدة وهي الخمر .

ولهـٰذا قال بعض أهل المعاني علىٰ لسان الشرع : ابن آدم ؛ لك ثمرة الكرم حصرماً ، وعنباً ، وعصيراً ، وزبيباً ، فهن أربع لك ، فاترك لي الخامسة : ﴿ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ ﴾ .

فتحصيل هـٰذه المنافع المباحة بزراعة العنب أولىٰ من تركها لمفسدة خصلة واحدة محرمة .

أما تعيين الصوم في كفارة رمضان على الموسر : فليس يبعد إذا أدىٰ إليه اجتهاد مجتهد ، وليس ذلك من باب وضع الشرع بالرأي ، بل هو من باب الاجتهاد بحسب المصلحة ، أو من باب تخصيص العام المستفاد من ترك الاستفصال في حديث الأعرابي ، وهو عام ضعيف ، فيخص بهـٰذا الاجتهاد المصلحي المناسب ، وتخصيص العموم طريق مهيع .

وقد فرق الشرع بين الغني والفقير في غير موضع ، فليكن هـٰذا من تلك المواضع .

وأما المصلحة الواقعة موقع التحسين ، أو الحاجة ؛ كمباشرة الولي عقد النكاح ، وتسليطه علىٰ تزويج الصغيرة ، ونحو ذلك . . فهي مصلحة محضة لا يعارضها مفسدة ، فكان تحصيلها متعيناً .

وأما المصلحة الضرورية كحفظ الدين ، والعقل ، والنسب ، والعرض ، والمال : فهي وإن عارضتها المفسدة ، وهي إتلاف المرتد والقاتل بالقتل ، ويد السارق بالقطع ، وإيلام الشارب والزاني والقاذف بالضرب . . لـٰكن نفي هـٰذه المفسدة مرجوح بالنسبة إلىٰ تحصيل تلك المصلحة ، فكان تحصيلها متعيناً ، وكذلك بيع المسجد والفرس الحبيس إذا تعطلت منفعته المقصودة منه تضمن : مصلحة : وهي استخلاف منفعة الوقف المقصودة ببيعه ، ومفسدة : وهي إسقاط حق الله سبحانه وتعالىٰ من عينه بعد ثبوته فيها ، فنحن رجحنا تحصيل المصلحة ، وغيرنا رجح نفي المفسدة .

وعلىٰ هـٰذا تتخرج الأحكام عند تعارض المصالح والمفاسد فيها ، أو عند تجردها ، ولا حاجة بنا إلى التصرف فيها بتقسيم وتنويع لا يتحقق ، ويوجب الخلاف والتفرق ، فإن هـٰذه الطريقة التي ذكرناها إذا تحققها العاقل . . لم يستطع إنكارها ؛ لاضطرار عقله له إلىٰ قبولها ، ويصير الخلاف وفاقاً إن شاء الله تعالى)[1] .

وقد كان الطوفي أكثر صراحة في « شرحه الأربعين النووية » حيث يقول : (قال الطوفي : أما المعاملات ونحوها : فالمتبع فيها مصلحة الناس كما تقرر ، فالمصلحة وباقي أدلة الشرع : إما أن يتفقا ، أو يختلفا ، فإن اتفقا . . فبها ونعمت . . . ، وإن اختلفا . . فإن أمكن الجمع . . فاجمع بينهما . . . ، وإن تعذر الجمع بينهما . . قدمت المصلحة علىٰ غيرها ؛ لقوله صلى الله عليه وسلم : « لا ضرر ولا ضرار »[2] .

وهو خاص في نفي الضرر المستلزم لرعاية المصالح ، فيجب تقديمه ، ولأن المصلحة هي المقصودة من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام ، وباقي الأدلة كالوسائل . والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل)[3] .

وعلى العكس من موقف الطوفي والعز بن عبد السلام : فقد شدد بعض العلماء علىٰ أن المصالح مرجعها شرعي فقط ، ويمثل أصرح أهل هـٰذا الاتجاه التبريزي في كلامه الذي تقدم بنقل القرافي ، وفيه أن المصلحة ليست مطلوبة بكل سبيل ، ولا بواسطة كل حكم ، وانتهىٰ إلى القول : والسر أن المصالح ليست واجبة الرعاية ، ولا أنها مرعية لصفة ذاتها عند أهل الحق ، بل إنما استحقت الرعاية لموجب الخطاب ومقتضى الوضع والنصب .

وله تعالىٰ أن يلغي ما اعتبره في حالة أخرىٰ من غير تأثير لتلك الحادثة .

---

(١) نجم الدين الطوفي في « شرح مختصر الروضة » (٣/ ٢١٤) .
(٢) سبق تخريجه (ص ٥٤٦) .
(٣) نقلاً د. أحمد الريسوني في « الاجتهاد » (٣٧) نقلاً عن « مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه » لمخلوف .

ويقول : إن اعتبار جنس المصالح في جنس الأحكام يعارضه إلغاء المصالح في جنس الأحكام[1] .

فبالنسبة لمدرسة التبريزي ـ وهي مدرسة الجمهور بنسب متفاوتة ـ يكون النص نقطة الارتكاز للتعرف على المصلحة ، ثم تتسع الدائرة لتشمل ما شهد له الشرع بالاعتبار شهادة لصيقة بالنص ؛ كالمناسب المؤثر ، ثم المناسب الملائم ، لتقف في الحد الأعلىٰ مع المناسب الملائم في الدرجة الثالثة ، وهو الجنس في الجنس ، والذي يسميه بعضهم بالغريب ، وقد نفاه التبريزي ، وتتوقف إذا لم تظهر شهادة معينة .

بينما تتسع الدائرة لتشمل المصالح المرسلة حيث لم تظهر شهادة معينة ، وتكفي شهادة جنس تصرفات الشارع دون أن تكون هناك منافاة للشرع ، وهـٰذا ما تشير إليه أقوال بعض المالكية .

أما الطوفي : فإن نقطة الدائرة عنده هي المصلحة التي تتدرج في الاتساع حسب معيار المصلحة العقلية النفعية التي قد توقف النص بدلاً من أن تتوقف أمامه ، فتصبح الملغاة معتبرة ، خلافاً لجمهور أهل العلم ، وإن كانت أقوال بعضهم قد توهم شيئاً من هـٰذا القبيل ، ككلام العز بن عبد السلام الذي أشرنا إليه ، والذي يرىٰ أن تعرض القضايا على العقل كما لو أن الشرع لم يرد .

ولعله يريد به أن التوافق بين العقل والنقل أمر مسلم به .

وهـٰذه القضية يمكن أن تضبط بالمقاصد الشرعية التي تمثل سقفاً لمطالب العقل ومقتضيات النقل مع نظر المآلات التي تربط مصالح الدنيا بعواقب الآخرة .

وقبل أن نختم هـٰذا الفصل نوجز فروقاً بين المصالح المرسلة وما يتداخل معها من مصطلحات شرعية .

---

(١) يراجع المرجع ذاته .

وهٰذه فروق موجزة :

وأخيراً : فإن المصالح المرسلة قد تلتبس **بالمناسب الملائم** من حيث وجود المناسبة في كل منهما ، وعسر وضع حدود الاعتبار ، وقد تلتبس **بالبدعة** من حيث إن كلاً منهما إحداث حكم زائد علىٰ منصوص الشارع ، وبخاصة إذا كان الأمر مسكوتاً عنه .

وتلتبس المصلحة المرسلة **بالرخصة** ، حيث إن كلاً منهما قد ترفع حكماً .

وقد تلتبس **بالاستحسان** في أن كلاً منهما قد يبيح أمراً قد تشمله قاعدة تحريم .

فنقول : إنه يجب أن نفرق بين المصلحة المرسلة وبين المناسب الملائم : بأن هٰذا الأخير هو قياس عند القائل بالجنس في الجنس لوجود أصل ما للاعتبار .

وقد قدمنا الحديث عن المناسب والمناسبة .

والمصلحة المرسلة دليلها هي المقاصد ، وهي معان قال عنها الغزالي : (وكون هٰذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد ، بل بأدلة كثيرة لا حصر لها ؛ من الكتاب ، والسنة ، وقرائن الأحوال ، وتفاريق الأمارات . . تسمي لذلك مصلحة مرسلة)[1] .

هٰذا ما يقوله أبو حامد الغزالي رحمه الله تعالى ، وهٰذا ما يقوله المالكية كالشاطبي ، فكيف ينكر المصلحة المرسلة الواقعة في رتبتي الحاجي والتحسيني إذا كانت بهٰذه المشابهة ؟!

ونفرق بين المصلحة المرسلة وبين البدعة : فباعتبار هٰذه الأخيرة في التعبديات وقد قام مقتضاها في عهده عليه الصلاة والسلام ولم يفعلها .

قال الشاطبي : (وأما الضربان الأولان ـ وهما في الحقيقة فعل أو ترك لما

---

(١) الغزالي في « المستصفىٰ » (٢/ ٤١٤) .

سكت الشارع عن فعله أو تركه ـ فمن أين يعلم مخالفتهما لقصد الشارع ، أو أنهما مما يخالف المشروع ؟ وهما لم يتواردا مع المشروع علىٰ محل واحد ، بل هما في المعنىٰ كالمصالح المرسلة ، والبدع إنما أحدثت لمصالح يدعيها أهلها ، ويزعمون أنها غير مخالفة لقصد الشارع ، ولا لوضع الأعمال ، أما القصد : فمسلم بالفرض ، وأما الفعل : فلم يشرع الشارع فعلاً نوقض بهـٰذا العمل المحدث ، ولا تركاً لشيء فعله هـٰذا المحدث ، كترك الصلاة ، وشرب الخمر ، بل حقيقته أنه أمر مسكوت عنه عند الشارع ، والمسكوت من الشارع لا يقتضي مخالفة ولا موافقة ، ولا يُفهم للشارع قصداً معيناً دون ضده وخلافه ، فإذا كان كذلك . . رجعنا إلى النظر في وجوه المصالح ، فما وجدنا فيه مصلحة . . قبلناه إعمالاً للمصالح المرسلة ، وما وجدنا فيه مفسدة . . تركناه إعمالاً للمصالح أيضاً ، وما لم نجد فيه هـٰذا ولا هـٰذا . . فهو كسائر المباحات إعمالاً للمصالح المرسلة أيضاً ، فالحاصل : أن كل محدثة يفرض ذمها تساوي المحدثة في المعنى ، فما وجه ذم هـٰذه ومدح هـٰذه ؟ ولا نص يدل علىٰ مدح ولا ذم على الخصوص .

وتقرير الجواب : ما ذكره مالك ، وأن السكوت عن حكم الفعل أو الترك هنا ـ إذا وجد المعنى المقتضي للفعل أو الترك ـ إجماع من كل ساكت ، علىٰ أن لا زائد علىٰ ما كان ، وهو غاية في تحصيل هـٰذا المعنى . . .)

وأطال فيها النفس حيث ختم كلامه بقوله :

(وعلىٰ هـٰذا النحو جرىٰ بعضهم في تحريم نكاح المحلل ، وأنها بدعة منكرة من حيث وجد في زمانه عليه الصلاة والسلام المعنى المقتضي للتخفيف والترخيص للزوجين بإجازة التحليل ليراجعا كما كانا أول مرة ، وأنه لما لم يشرع ذلك مع حرص امرأة رفاعة علىٰ رجوعها إليه . . دل علىٰ أن التحليل ليس بمشروع لها ولا لغيرها ، وهو أصل صحيح ، إذا اعتبر وضح به الفرق بين ما هو من البدع وما ليس منها ، ودل علىٰ أن وجود المعنى المقتضي مع عدم التشريع دليل علىٰ

قصد الشارع إلىٰ عدم الزيادة علىٰ ما كان موجوداً قبلُ ، فإذا زاد الزائد . . ظهر أنه مخالف لقصد الشارع فبطل)[1] .

ويجب التفريق بين المصلحة المرسلة وبين الاستحسان : بأن الاستحسان استثناء من كلي لدليل قد يكون مصلحة أو عرفاً أو نصاً عند من يسميه استحساناً ، فيشترط فيه أن يكون له معارض مرجوح كما يقول القرافي ، فهو أخص من المصالح المرسلة .

وإن كان الاستثناء قد يكون بالمصلحة أو مستندها كما يقول الشاطبي . . فإن مجال المصلحة أوسع .

وبين المصلحة المرسلة وبين الرخصة : أن كون الشيء مقتصراً به علىٰ موضع الحاجة خاصة من خواص الرخص أيضاً لا بد منه ، وهو الفاصل بين ما شرع من الحاجيات الكلية ، وما شرع من الرخص ، فإن شرعية الرخص جزئية)[2] .

فتبين مما سقناه أنه دليل عمل به الأئمة بمقادير متفاوتة ، وإن كان حامل لوائه ومتصدر أندائه إمام أهل المدينة ، ووريث فقه عمر ومن بعده من فقهاء المدنية ، مالك بن أنس رحمه الله تعالى .

خلاصة القول

إن عبارات العلماء من مختلف المدارس ليست متباينة عن بعضها البعض ، فعندما يشترط إمام الحرمين أن يكون : مقارباً للأصول التي يشهد بها الشرع ، وأن ذلك مذهب الشافعي وأصحاب أبي حنيفة .

والغزالي : من جنس ما شهد له الشرع بالاعتبار .

ويرد القرافي : بأننا لا نقول إلا بما شهد الشرع لجنسه .

---

(١) الشاطبي في « الموافقات » (٣/ ١٦٠) .

(٢) الشاطبي في « الموافقات » (١/ ٤٦٧) .

ويتفق المالكية مع الشافعية في تحكيم المقاصد الشرعية والإشارة إليها علىٰ أساس أنها ضابطة للمصالح الشرعية .

كما يتفقون في اعتبار الموازنة بين المصالح فيما بينهما وبين المصالح والمفاسد كمعيار آخر ، وهو المعيار الذي ذكره الغزالي وفصله القرافي .

. . فهٰذه ثلاثة معايير ليس مختلفاً فيها .

فما هو محل الاختلاف ؟

إن محل الاختلاف عند التحقيق : يتمثل في اعتبار الغزالي للمصالح التي تقع في مرتبة الضرورات .

بينما اعتبر المالكية تلك الواقعة في مرتبتي الحاجة والتحسين ، ولم يؤكدوا على القطعية ، ولا الكلية ، كتأكيد الغزالي .

ثانياً : في مفهوم المناسبة أو شهادة الجنس :

فمن المعلوم أن اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم قد اختلف العلماء في الاعتداد به في القياس وفي اللقب الذي يطلق عليه .

فهو من نوع المناسب الملائم عند بعضهم ، وهو عند البعض الآخر نوع من المناسب الغريب .

فعلى الأول : يعتد به ، وعلى الثاني : لا يعتد به .

وفي الحالتين لا ينطبق عليه تعريف المناسب المرسل .

وإن كان ابن الهمام أطلق على اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم اسم المصلحة المرسلة .

واختلف الحنفية في اعتباره مسلكاً للعلة ، أو دليلاً غير قياس .

فتعين أن شهادة الجنس عند من يقول به من المالكية ليست من باب الملائم بالمعنى الأخص .

بل قد صرحوا بأن المرسل لم يشهد له الشرع باعتبار ولا بإلغاء ، إلا أن

بعضهم يضيف أن هٰذه الشهادة المقصودة تعني : أنه لم يشهد له أصل معين ، وإلا . . فإن أدلة كثيرة وقرائن شتىٰ وتفاريق الأدلة ـ حسب عبارة الغزالي رحمه الله تعالى ـ تشهد له .

وهٰذا يعني أن المرسل يشهد له جنس الأدلة الشرعية ، ولٰكن ليس له شاهد معين من جنسه احترازاً من القياس .

ثالثاً : اختلاف علىٰ بعض الفروع ؛ كالأمثلة التي ساقها الشافعية للتشنيع على المالكية ، وهي أمثلة انتفى المالكية عن بعضها ، فلم تثبت .

ولو ثبت بعضها . . كان ذلك اختلافاً في تحقيق المصلحة وتقديرها ، وليس اختلافاً في المبادئ .

ومع كل ما تقدم ، فإن تتبع فروع المذاهب المختلفة كما يقول ـ بحق ـ القرافي يؤكد أنها تقول بالمصالح المرسلة .

ولعل الإشكال هو بين من يعتبر الربط الواصب بين الاعتبار الشرعي للمصلحة والاستدلال بها ؛ أي : أن الشرع دليل للمصلحة ، وهٰذا قول أكثر العلماء ، وبين من يعتبر أن المصلحة دليل على المشروعية .

ويمكن أن يكون الطوفي رائد هٰذه المدرسة ، كما أنه مذهب المعتزلة ، وفي كلام العز بن عبد السلام ما يستروح منه ذلك ، وخاصة في العاديّات دون التعبديات .

ولعل أفضل جمع بين الفريقين ، ووصل بين القبيلين ، وربط بين الحقلين حقل المصلحة وحقل النصوص الشرعية . . تحكيم المقاصد وشهادتها ، فهي من جهة ضابطة لمقاصد الشارع ، ومن جهة جامعة لمصالح الإنسان الأساسية .

وبذلك : نتجنب تحكيم العقل المجرد المصاب بالعمه لتشريع أحكام لمصالح ألغى الشارع اعتبارها ، وذلك في قضايا تخالف الكتاب والسنة والإجماع ؛ كتحريم تعدد الزوجات ، ومساواة الرجل والمرأة في الإرث ، وجعل الطلاق حقاً لكل من الجنسين .

متذرعين بالمصلحة والحكمة ﴿ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ ﴾ ، ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾ ، ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ .

مع أن تلك القضايا ظهر ببرهان العقل والتجربة عوارها .

والمصلحة ولو سلم أنها تنهض دليلاً . . فإنما ذلك حيث لم يوقفها النص ، وحينئذ فإنها تصبح ملغاة بسلطان الشرع .

ومن قبيل المصالح المرسلة في القضايا المعاصرة :

قضايا التعامل مع وسائل النقل الحديثة ؛ كإيجاب الحصول علىٰ رخصة للسماح بقيادة المركبات البرية والجوية والبحرية .

واحترام إشارات المرور والعبور وأنظمة السير ، وما يترتب على المخالف ، وكذلك ما يتعلق بإيجاب وثائق التعريف ، وجوازات السفر ، وبطاقات التطعيم عن بعض الأمراض .

ووضع الضرائب على الأثرياء ، أو علىٰ بعض السلع عندما لا يكون في مصادر الدخل الأخرىٰ سداد لضرورات شؤون الدولة ، وبخاصة فيما يتعلق بالأمن والصحة والقضاء .

وهي مسألة اختلف فيها أبو إسحاق الشاطبي مع شيخه سعيد بن لب اختلافاً شديداً حيث رأى الشاطبي جواز ترتيب الضرائب في الظروف الخاصة بضوابط معينة ، وجعله من قبيل المصالح المرسلة ، وأنكر ذلك ابن لب .

وكذلك فإن العلاقات الدولية والمنظمات الدولية يمكن اعتبارها بالمصلحة .

وهي من نوع المصالح المرسلة التي توزن فيها المصالح والمفاسد .

فمثلاً العلاقة بين الأمم المتحدة ودول العالم الضعيفة التي لها مصلحة في حماية نفسها بغطاء القانون الدولي حسب المستطاع ، والتي تمثل منبراً لإسماع صوتها ، حتىٰ ولو كان في حالات كثيرة خافتاً .

كما أن العلاقة مع صندوق النقد الدولي تحمل أوجهاً من المصالح والمفاسد ، فهي من جهة توفر قروضاً لهٰذه الدول ، ولو بنسب بسيطة .

ولٰكنها من جهة أخرىٰ تجعل الحكومات في هٰذه الدول تستمرىء هٰذه القروض التي تنفق لتجد نفسها رهينة الديون والفوائد المتراكمة ، ولتصبح عليها وصاية كاملة قد لا تسمح لها بتنفيذ بعض المشاريع الاجتماعية ، وتوظيف العاطلين ، ودعم بعض السلع الاستهلاكية الضرورية .

وهنا فإن ميزان المصالح والمفاسد يجب أن يراعى .

وفي منظمة اتفاقية التجارة العالمية (الغات) فإن مراعاة هٰذا الميزان ضرورية ، حيث تضطر لفتح أسواقها ، ورفع الحماية عن منتجاتها التي لا تستطيع منافسة المنتج الأجنبي .

وبالتالي فإن المنتجات الزراعية والسلع المصنوعة محلياً قد يعتريها من الكساد ما يعطل عجلة الإنتاج في الدول الناشئة ، وتصبح فئات من المجتمع مدعوة إلىٰ هجر ميادين العمل ؛ لتزيد أعداد العاطلين .

وإلىٰ جانب هٰذا الانفتاح المفروض تفرض قيود علىٰ ما يسمىٰ بالملكية الفكرية والتكنولوجيا المتطورة التي لا يمكن لهٰذه الدول أن تستفيد منها إلا مقابل ثمن باهظ ، فهي اتفاقية بامتياز لصالح طرف واحد ، يختل فيها ميزان المصلحة ، وإنما يسوغ الدخول فيها بسبب (الإكراه) الذي يمارس علىٰ دول العالم الثالث .

فقضية المصلحة المرسلة يمكن أن تعتبر في هٰذا المجال أيضاً .

ومما يمكن أن يعتبر من قبيل المصالح المرسلة تبني بعض النظم المعاصرة ، كنظام انتخاب مجالس الشورى ، وتحديد المدة الزمنية لأعضاء البرلمان وصلاحياتها ـ التي يجب ألاَّ تصل إلىٰ صلاحية تشريع يبيح المحرمات أو يهدر الواجبات الشرعية ـ وإنما تكون قراراتها في بعض الجوانب التي تخدم قصد الشارع ؛ في إقامة العدل ، وتحصيل المصالح ، والتنظيم الإداري ، والمحافظة على السلم الاجتماعي .

ولها شواهد ، وهي أمثلة مثل بها المالكية للمصالح المرسلة : ترشيح عمر من طرف أبي بكر ليكون خليفة ، وكتعيينه لستة من الصحابة لاختيار الخليفة .

وكما رتبه الماوردي من أنواع الوزارات والترتيبات الإدارية التي لا سابق لها ولا سند لها إلا المصلحة .

وكذلك آليات التعامل الدولي ، والانخراط في مختلف المنظمات ذات الأهداف الإنسانية .

ولذلك شواهد من جنسه في المعاهدات الإسلامية .

وفي حديث حلف الفضول وغيره .

* * *

باب العرف

العرف لغة : هو الشيء المتعارف عليه عند الناس ، كالمعروف والعارفة ، وهو ضد المنكر ، والعرف هو العادة ، وهو ظهر الرمل المشرف ، يقال : عرف الرمل ؛ أي : ما ارتفع منه ، ويأتي العُرف جمعاً لعروف بمعنى الصابر ، كالعارف ، ومنه قول النابغة الذبياني :

عَلىٰ عارِفاتٍ لِلطِّعانِ عَوابِسٍ   بِهِنَّ كُلومٌ بَينَ دامٍ وَجالِبِ

علىٰ عارفات ؛ أي : علىٰ خيل صابرات للطعان ؛ لأنّها تعوّدت عليه .

والعرف اصطلاحاً : ما تعارف عليه الناس ، وتلقته العقول بالقبول ، ولم يخالف المنقول .

وهو دليل يأخذ به جميع العلماء علىٰ تفاوت بينهم في الأخذ به .

فما هو الدليل على العمل بالعرف ؟

هو قوله تعالى : ﴿ خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ مَتَٰعًا بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ مَتَٰعٌ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ ، فمتعة النساء ، وكذلك النفقة لم يبيّن الله مقدارها ، وإنّما يُرجع في تحديد مقدارها إلى العرف ، حتىٰ في اليمين قال تعالى : ﴿ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ ﴾ ، فلم يبيّن هٰذا الأوسط ، وإنّما مردّه إلى العرف .

وكذلك حديث هند بنت عتبة لمّا سألت النبي صلى الله عليه وسلم بعد أن أسلمت حيث قالت : إنّ أبا سفيان رجل مسّيك ـ وفي رواية : رجل شحيح ـ لا يعطيني ما يكفيني وولدي ، أفآخذ من ماله ؟

قال صلى الله عليه وسلم : « خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف »[1] .

وكذلك حديث : « ما رآه المسلمون حسناً . . فهو عند الله حسن »[2] .

ومما يستدل به لحجية العرف السنّة التقريرية ؛ كتقرير النبي صلى الله عليه وسلم للناس علىٰ صنائعهم وتجاراتهم ، وقدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة وهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين[3] .

وقد أقرَّ صلى الله عليه وسلم القسامة علىٰ ما كانت عليه في الجاهلية[4] .

قال القرافي : (وأما العرف : فمشترك بين المذاهب ، ومن استقرأها وجدهم يصرّحون بذلك فيها)[5] .

العرف قاعدة أصولية فقهية :

فهو قاعدة أصولية يخصص به العام ، ولهـٰذا اعتبرته المذاهب الفقهية ، فقد ورد عن الحنفية رحمهم الله تعالىٰ حمل بعضهم قوله عليه الصلاة والسلام : « الطعام بالطعام » على البُر ؛ لأنه كان طعامهم ، ذكر ذلك إمام الحرمين في « البرهان »[6] .

وعن مالك : أنه خصص قوله تعالى : ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَـٰدَهُنَّ ﴾ بالعرف قائلاً : إن المرأة الشريفة لا ترضع بناءً على العرف ، وهو يوجب الرضاع علىٰ غيرها[7] .

---

(١) أخرجه البخاري في « الصحيح » في أبواب عدة ، منها : باب من أجرىٰ أمر الأمصار علىٰ ما يتعارفون بينهم في البيوع والإجارة والمكيال والوزن ، وسنتهم علىٰ نياتهم ومذاهبهم المشهورة (٩٥) ، وباب إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ . . . .

(٢) سبق تخريجه (ص٤٧٤) .

(٣) البخاري في السلم (٢٢٥٣) ، ومسلم في السلم (٦٠٤) .

(٤) أخرجه مسلم في القسامة (٦٧٠) ، والنسائي في القسامة (٤٧٠٧) ، وغيرهما .

(٥) القرافي في « شرح تنقيح الفصول » (ص٤٨٨) .

(٦) إمام الحرمين في « البرهان » (١/ ٤٤٦) .

(٧) القرطبي في « الجامع لأحكام القرآن » (٣/ ١٦١) .

أما الشافعي : فالذي رآه أن عرف المخاطبين لا يوجب تخصيص لفظ الشارع[1] .

ولٰكن الشافعي قد يأخذ بالعرف في ترتيب الأحكام علىٰ كلام الناس .

قال الرافعي : الشافعي يتبع مقتضى اللغة تارة ، وذلك عند ظهورها وشمولها ، وهو الأصل ، وتارة يتبع العرف إذا استمر واطرد .

وقال ابن عبد السلام : (قاعدة الأيمان البناء على العرف إذا لم يضطرب ، فإن اضطرب . . فالرجوع إلى اللغة)[2] .

أما الإمام أحمد : فإنه يقول في الجائحة : إني لا أقول في عشر ثمرات ، ولا عشرين ثمرة ، ولا أدري ما الثلث ، ولٰكن إذا كانت جائحة تعرف . . الثلث ، أو الربع ، أو الخمس توضع .

وقال ابن قدامة : إنه ظاهر المذاهب[3] .

ما نُقل يدل علىٰ أن العرف قد يكون أساساً لاستنباط الحكم ، فيخصص العام في دليل الاستحسان ، إلاّ أن العرف قد يكون أساساً لتغير الفتوى ، لهٰذا فإن العلماء فيما يتعلق بالعرف لم يفرقوا بين مجتهد ولا مقلّد .

قال في « مراقي السعود » في تعريف الاستحسان :

أَوْ هـو تَخْصِيصٌ بعُـرْفٍ مَا يَعُـمْ ورعْـيَ الاسْتِصْـلاحِ بعضُهُـم يَـؤمْ

ومن الواضح أنهم يرون أن المقلد يتصرف طبقاً للعرف ، فيمكن أن يراجع مذهب إمامه علىٰ ضوئه ، بل إنه يخالف ظاهر النص بسبب اختلاف العرف الذي كان قائماً عليه ، علىٰ خلاف في هٰذه المسألة ؛ لأنه من باب تحقيق المناط ، وبهٰذا الصدد نذكر اختلافهم في تغير العرف بالنسبة لضمان ما أتلفته الماشية كما

(١) إمام الحرمين في « البرهان » (١/ ٤٤٦) .
(٢) السيوطي في « الأشباه والنظائر » (ص٦٧) .
(٣) ابن قدامة في « المغني » (٦/ ١٧٩) .

في حديث ناقة البراء ، فإن علىٰ أهل الحوائط حفظ حوائطهم بالنهار ، وعلىٰ أهل الماشية حفظ ماشيتهم بالليل ، وفي حال تغير العرف بأن كان أهل الحوائط يحفظونها ليلاً ، وأهل الماشية يحفظونها نهاراً ؟

قال السيوطي : (كما لو جرت عادة قوم بحفظ زرعهم ليلاً ومواشيهم نهاراً ، فهل ينزل ذلك منزلة العرف العام في العكس ؟

وجهان ، والأصح نعم)[1] .

كذلك نجد أن أبا يوسف يرىٰ جواز معيار العد فيما معياره الوزن عند تغير العادة مع ورود النص .

قال في « الدر المختار » : (وما نصّ الشارع علىٰ كونه كيلياً كبُرٍ ، وشعير ، وتمر ، وملح ، أو وزنياً ، كذهب ، وفضة . . فهو كذلك لا يتغير أبداً) .

إلىٰ قوله : (لأن النص أقوىٰ من العرف ، فلا يترك الأقوىٰ بالأدنى ، وما لم ينص عليه . . حمل على العرف ، وعن الثاني : اعتبار العرف مطلقاً ، ورجحه الكمال .

قوله : « ورجحه الكمال » حيث قال عقب ما ذكرناه : ولا يخفىٰ أن هـٰذا لا يلزم أبا يوسف ؛ لأن قصاراه أنه كنصه علىٰ ذلك ، وهو يقول : يصار إلى العرف الطارىء بعد النص بناءً علىٰ أن تغير العادة يستلزم تغيّر النص ، حتىٰ لو كان عليه الصلاة والسلام حياً . . نصَّ عليه) .

وأطال ابن عابدين حيث أوضح : (أن النص معلول بالعرف ، فيكون هو المعتبر في أي زمان كان)[2] .

والعرف يعتبر قاعدة فقهية يُرجع إليها في تحديد وضبط الأشياء التي لم يرد لها ضابط من الشرع ولا من اللغة ، ومن أمثلة ذلك :

أن العرف يدخل في العبادات ؛ كالموالاة عند من يقول بوجوبها ، وهي

---

(١) السيوطي في « الأشباه والنظائر » (ص٦٧) .

(٢) ابن عابدين في الحاشية « رد المحتار على الدّر المختار » (٤/ ١١٢) .

غسل الأعضاء في زمن واحد ، فالفصل اليسير مغتفر ويُحدّد بالعرف .

كذلك بالنسبة للمنصرف من صلاته قبل أن يتمّها سهواً ، كمن سلّم من اثنتين في ثلاثية أو رباعية ، أو سلّم من واحدة في ثنائية ، فإنّه يجوز له أن يرجع إلىٰ صلاته ويتمّها ، ولٰكن بشرط أن يكون الفصل يسيراً ، أمّا إذا كان الفصل كبيراً . . فإنّك تستحدث صلاة جديدة ، وتحديد هٰذا الفصل : هل هو يسير ، أم كثير ؟ إنّما يرجع إلى العرف .

العرف يدخل في مدلولات الألفاظ ، وسنأتي علىٰ أمثلة لذلك عندما نتطرّق إلى العرف القولي .

العرف كذلك يدخل في البيوع وفي عقود النكاح ، مثال ذلك : إذا اتفق المتعاقدان علىٰ أن يكون ثمن السلعة مئة ألف ، ولم يعيّنوا هٰذه المئة : هل هي ريالات ، أم دولارات ؟ فإنّنا ننظر : إذا كانت إحدىٰ تلك العملات تسود في تلك المنطقة . . فإنّنا نردهما إلىٰ تلك العملة ؛ لأنّها العرف ، أمّا إذا كانت المنطقة منطقة حرّة يُتعامل فيها بجميع العملات . . فحينئذ يكون البيع فاسداً ؛ لأنّ الثمن كان مجهولاً ، وكذلك لو اختلف الزوجان في قدر الصداق . . فإنّنا نردهما إلى العرف السائد في المنطقة التي يعيشان فيها .

والعرف يدخل في الأيمان والنذور ، ومثال ذلك : لو نذرت أن تطعم مسكيناً . . فإنّك ترجع إلى العرف ، حتى الكسوة والإطعام في كفارة اليمين ردهما بعض العلماء إلى العرف ، قال البعض الآخر : تحدد بما حُدّدتا به في زمن النبي صلى الله عليه وسلم .

كذلك يدخل العرف في النفقات ، كما في حديث هند بنت عتبة .

والعرف منه ما هو ملغىٰ كالذرائع ، فالعرف منه ما ألغاه الشارع ولم يعتبره ولم يعمل به ؛ مثال ذلك : قول المشركين في الجاهلية :

﴿ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ ﴾ ، فهم وجدوا آبائهم يعبدون الأصنام ، فهٰذا عرف لا يعمل به ، كالتعامل بالربا ؛ لأنّه عرف الناس ،

فهو عرف ألغاه الشارع بالنص الصريح الذي إذا وُجد وكان العرف مناقضاً له . . ألغي ، وكذلك القياس المعتبر يلغي العرف .

واعلم بأنّ العرف ينقسم إلىٰ قسمين : عرف قولي ، وعرف عملي .

أوّلاً : العرف القولي :

هو الذي ترد إليه ألفاظ الناس ، فمن قال قولاً . . رددناه إلىٰ حقيقته العرفية دون المعنى اللغوي ، وهـٰذه مسألة معروفة في دلالات الألفاظ ، وهي الدلالة العرفية ، ويسمّىٰ عرفاً قولياً ، وقد عمل به الجمهور ، خلافاً للشافعي رحمه الله ، وقد تطوّر مذهبه في القرن الخامس مع إمام الحرمين الجويني وتلميذه أبي حامد الغزالي . . فعُمِل بالعرف القولي .

وقد قدمنا هـٰذه المسألة مستوفاة في دلالات الألفاظ من هـٰذا الكتاب .

ثانياً : العرف العملي :

كبيع المعاطاة ، فهو بيع صامت لا إيجاب فيه ولا قبول ، بحيث يأخذ المشتري السلعة من البائع ويدفع النقود إلى البائع بدون إيجاب ولا قبول وبدون كلام ؛ فعند الشافعي : لا يصح بيع المعاطاة ، لـٰكن عند مالك وأحمد : يصح بيع المعاطاة ، وكذلك إجارة المعاطاة ، كأن يعطي الرجلُ رأسه للحلاق فيحلق له ، ثم يدفع النقود بدون إيجاب ولا قبول .

ما هي شروط العمل بالعرف ؟

الشرط الأوّل : ألاَّ يخالف نصاً ، فإذا خالف العرف نصاً . . فإنّه لا يُعمل به ، كتعارف الناس على التعامل الربوي ، أو السفور والفجور ، فهي أعراف باطلة .

الشرط الثاني : أن يكون العرف سابقاً لا لاحقاً ، فإذا كان العرف حادثاً ، أو حدث بعد العقد . . فإنّ العرف لا أثر لـه ، فلو تعاملت مع شخص بمقتضىٰ عملة ، ثمّ زالت هـٰذه العملة ، وحلّت محلّها عملة جديدة . . فإنّكما تردان إلى

العملة التي كانت سائدة وقت العقد ؛ لأنّها العرف ، والعرف اللاحق لا عبرة به ولا يُعمل به .

الشرط الثالث : ألاَّ يخالف العرف نصاً من المتعاقدين ؛ المشروط شرطاً أقوىٰ من المشروط بالعرف .

الشرط الرابع : أن يكون العرف عاماً منضبطاً ، فإذا كان العرف غير عام . . فقد اختلف العلماء ؛ فبعضهم قدّم العرف العام ، وبعضهم قدّم العرف الخاص .

إذا لم يكن العرف منضبطاً . . فإنّه لا يُعمل به ، فلو قلنا مثلاً : إنّ أهل جدّة بعضهم يصدق صداقاً كلّه حال ، وبعضهم يصدق صداقاً نصفه حال ونصفه مؤجّل . . فإنّه لا يُعمل به ؛ لأنّ العرف إذا كان مضطرباً ولم يكن منضبطاً ولا مطرداً . . لا يعمل به .

ثم اعلم : أن العرف قسمان : عام وخاص ؛ فالعام : يثبت به الحكم العام ، ويصلح مخصصاً للقياس والأثر ، بخلاف الخاص ، فإنه يثبت به الحكم الخاص ما لم يخالف القياس أو الأثر ، فإنه لا يصلح مخصصاً .

قال في « الذخيرة البرهانية » في الفصل الثامن من الإجارات ، فيما لو دفع إلىٰ حائك غزلاً علىٰ أن ينسجه بالثلث ، قال : ومشايخ بلخ كنصير بن يحيى ، ومحمد بن سلمة ، وغيرهما كانوا يجيزون هـٰذه الإجارة في الثياب ؛ لتعامل أهل بلدهم ، والتعامل حجة يترك به القياس ، ويخص به الأثر ، وتجويز هـٰذه الإجارة في الثياب للتعامل بمعنىٰ تخصيص النص الذي ورد في قفيز الطحان ؛ لأن النص ورد في قفيز الطحان لا في الحائك ، إلا أن الحائك نظيره ، فيكون وارداً فيه دلالة ، فمتىٰ تركنا العمل بدلالة هـٰذا النص في الحائك وعملنا بالنص في قفيز الطحان . . كان تخصيصاً لا تركاً أصلاً ، وتخصيص النص بالتعامل جائز ، ألا ترىٰ أنا جوزنا الاستصناع للتعامل ، والاستصناع بيع ما ليس عنده ، وأنه منهي عنه ، وتجويز الاستصناع بالتعامل تخصيص منا للنص الذي ورد في النهي عن بيع ما ليس عند الإنسان ، لا ترك للنص أصلاً ؛ لأنا عملنا بالنص في غير الاستصناع .

قالوا : وهٰذا بخلاف ما لو تعامل أهل بلدة بقفيز الطحان ؛ فإنه لا يجوز ، ولا تكون معاملتهم معتبرة ؛ لأنا لو اعتبرنا معاملتهم . . كان تركاً للنص أصلاً ، وبالتعامل لا يجوز ترك النص أصلاً ، وإنما يجوز تخصيصه ، ولٰكن مشايخنا لم يجوزوا هٰذا التخصيص ؛ لأن ذلك تعامل أهل بلدة واحدة ، وتعامل أهل بلدة واحدة لا يخص الأثر ؛ لأن تعامل أهل بلدة إن اقتضىٰ أن يجوز التخصيص . . فترك التعامل من أهل بلدة أخرىٰ يمنع التخصيص ، فلا يثبت التخصيص بالشك ، بخلاف التعامل في الاستصناع ؛ فإنه وجد في البلاد كلها . انتهىٰ كلام « الذخيرة »[1] .

وأخيراً :

فإن العرف لا ينقطع مدده لا بالنسبة للمجتهد ، ولا بالنسبة للمقلد أيضاً .

قال القرافي في الفرق الثامن والعشرين بين (قاعدة العرف القولي يقضىٰ به على الألفاظ ويخصصها) وبين (قاعدة العرف الفعلي لا يقضىٰ به على الألفاظ ولا يخصصها) : (وعلىٰ هٰذا القانون تُراعى الفتاوىٰ علىٰ طول الأيام ، فمهما تجدد في العرف . . اعتبره ، ومهما سقط . . أسقطه ، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك ، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك . . لا تجره علىٰ عرف بلدك ، واسأله عن عرف بلده وأجره عليه وأفته به ، دون بلدك والمقرر في كتبك ، فهٰذا هو الحق الواضح ، والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين ، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين ، وعلىٰ هٰذه القاعدة تتخرج أيمان الطلاق والعتاق ، وصيغ الصرائح والكنايات ، فقد يصير الصريح كناية يفتقر إلى النية ، وقد تصير الكناية صريحاً مستغنية عن النيّة)[2] .

* * *

---

(١) ابن عابدين في « الرسائل » (٢/ ١١٤) .

(٢) القرافي في « الفروق » (١/ ١٧٦ ـ ١٧٧) .

باب سد الذرائع

هٰذا مركب إضافي من كلمتين هما : (السد) و(الذرائع) فالسد : هو الإغلاق ولا يقال : (الغلق) وهو ردم الثلمة ووضع الحاجز الذي يسمىٰ سداً بالفتح والضم . وقرىء بهما في المواضع الأربعة في القرآن ، موضعي الكهف ، وموضعي يس .

والذرائع : جمع ذريعة ، وهو مقيس كفعيلة ، تجمع علىٰ فعائل ، وإن كان صاحب القاموس وشارحه مرتضىٰ لم يذكرا هٰذا الجمع ، بل قالا : إنها تجمع علىٰ ذُرُع بضمتين وهو مقيس . قال ابن مالك :

وَبِفَعَائِلَ اجْمَعَنْ فَعَالَهْ ... وَشِبْهَهُ ذَا تَاءٍ أَوْ مُزَالَه

كصحيفة وصحائف .

وأصل الذريعة : الناقة التي يستتر بها رامي الصيد بأن يمشي بجنبها حتىٰ يمكنه الصيد فيرميه . وتسيب هٰذه الناقة مع الوحش حتىٰ تألفها ، وتسمىٰ ذرَعاً بالتحريك وذريعة ، كما تسمىٰ دريئة .

قال عمرو بن معد يكرب الزبيدي :

ظَلِلتُ كَأنّي للرماحِ دَرِيئَةٌ ... أُقَاتِلُ عن أبناءِ جَرمٍ وفَرَّتِ

وفسر بسوىٰ ذلك .

ويقول صاحب « التاج » : ثم جعلت الذريعة لكل شيء أدنىٰ من شيء ، وقرَّب منه . وأنشد للراعي النميري :

وَلِلمَنِيَّةِ أَسبابٌ تُقَرِّبُها ... كَما يُقَرِّبُ لِلوَحشِيَّةِ الذَرَعُ

وقال : ومن المجاز : تذرع فلان بذريعة ؛ أي : توسل بوسيلة ، وكذلك : تذرع إليه ، إذا توسل ، واستذرع به : استتر وجعله ذريعة له .

قلت : كأنه مأخوذ من تذرع البعير : مد ذراعيه في سيره . قال رُؤْبَةُ :

كَأَنَّ ضَبْعَيْهِ إِذَا تَذَرَّعَا ... أَبْوَاعُ مَتّاحٍ إِذَا تَبَوَّعَا

وذرّع : إذا استعان بذراعيه في السعي فحركها وأومأ بيديه ، قال الشاعر :

تُؤَمِّلُ أَنْفَالَ الخَمِيسِ وقَدْ رَأَتْ ... سَوابِقَ خَيْلٍ لَمْ يُذَرِّعْ بَشِيرُها

فسد الذرائع : هو منعها وحسمها وإغلاقها .

أما المعنى الاصطلاحي : فلا يبعد كثيراً عن المعنى اللغوي ، فسد الذرائع : هو منع الوسائل الجائزة في الأصل التي تقرب إلى الحرام .

وسنناقش تعريف سد الذرائع بعد عرض جملة من التعريفات :

القاضي عبد الوهاب : (الذرائع : هي الأمر الذي ظاهره الجواز إذا قويت التهمة في التطرق إلى الممنوع)(١) .

ابن رشد الجد : (الذرائع : هي الأشياء التي ظاهرها الإباحة ، ويتوصل بها إلىٰ فعل محظور)(٢) .

القرطبي : (الذرائع : عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه يخاف من ارتكابه الوقوع في الممنوع)(٣) .

وقال الشاطبي : (التوسل بما هو مصلحة إلىٰ مفسدة)(٤) .

قال ابن تيمية : (الذريعة : ما كان وسيلة وطريقاً إلىٰ شيء ، لـٰكنها صارت في عرف الفقهاء عبارة عما أفضت إلىٰ محرم) .

---

(١) القاضي عبد الوهاب في « الإشراف » (١/ ٢٧٥) .
(٢) ابن رشد الجد في « المقدمات » (٢/ ١٩٨) .
(٣) القرطبي في « الجامع لأحكام القرآن » (٢/ ٥٧) .
(٤) الشاطبي في « الموافقات » (٤/ ١١٨) .

هـٰذه التعريفات أكثرها للمالكية ؛ لأنهم أهل الذرائع الذين وسعوا جيوبها ، وسحبوا ذيولها ، فلا غرو أن كانوا هم الذين يؤصلونها ويضبطونها ، وأن يتجاهل غيرهم المصطلح ، حتىٰ إذا وقع في كلام إمامهم . . بادر إلىٰ نفي إرادة المعنى الاصطلاحي ؛ كما وقع للشافعية مع الذرائع كما سنرى ، وكما وقع لهم في الاستحسان عندما قال الشافعي : (أستحسن في متعة النساء ثلاثين درهماً) سارعوا لنفي الاستحسان المصطلحي ، وقالوا : إنه بمعنى الاستحباب ، فكذلك هنا .

لذا بنى المالكية علىٰ سد الذرائع كتاب بيوع الآجال وغيره من مسائل البيوع وغيرها ، وليس عند الشافعية كتاب الآجال ؛ لأن ذلك عندهم عقود مختلفة مستقلة .

قالوا : وأصل الأشياء على الظواهر لا على الظنون . والمالكية جعلوا السلعة محللة ليتوصل بها إلىٰ دراهم أكثر منها ، وهـٰذا هو الربا بعينه ، فاعلمه[1] .

هـٰذه التعريفات متشابهة ومتشاكلة ، فهي تعرف بأنها أمر ظاهره الإباحة ، وهـٰذا هو العنصر المشترك بين تعريفي القاضي عبد الوهاب وابن رشد الجد ، وهو يوحي إلىٰ أن باطن هـٰذا الأمر ليس جائزاً .

أما القرطبي : فهو يقول : إن هـٰذا الأمر ليس ممنوعاً في نفسه ، وإنه يخاف من ارتكابه الوقوع في ممنوع ، وهو الخوف الذي عبَّر عنه القاضي عبد الوهاب بالتهمة إذا قويت .

أما ابن تيمية : فقد تحدث عما يفضي إلىٰ محرم دون أن يصف هـٰذا الشيء المعبر عنه بالجواز أو غيره ، بل اكتفىٰ بالإفضاء إلىٰ محرم .

بعض التعريفات تحوم حول الذريعة بالمعنى الخاص ، والتي تستبعد المحرم

---

(١) القرطبي في « الجامع لأحكام القرآن » (٢/ ٥٩ ـ ٦٠) .

بذاته ، وتستبعد كذلك ما يفضي قطعاً كما يدل عليه الخوف الوارد في تعريف القرطبي (ويخاف من ارتكابه) .

وهٰذا يؤيد منحى الشافعية في استبعادهم للوسيلة الموصلة قطعاً من نطاق مشمول الذرائع .

إلاّ أن تعريفات ابن تيمية ، وابن رشد ، والشاطبي . . لا تستبعد ما يتوصل به قطعاً ، فهي أعم من ذلك .

ولعل هٰذا هو الفرق بين الذريعة العامة والذريعة الخاصة ، إن الأخيرة تعتمد على الخوف والتهمة ، وإن الأخرىٰ يتوصل بها قطعاً عند الشافعية ، فهي مساوية لها أو هي أعم ، فتشمل ما يتوصل بها قطعاً أو ظناً أو شكاً ، فتكون الأخيرة من أفراد الأولى ، وهو أقرب إلى اللغة ، وأقرب إلىٰ منحى القرافي ، حيث لم يفرق بين الاثنتين بل عرفها بأنها : (الفعل السالم من المفسدة يكون وسيلة للمفسدة) .

حيث قسمها إلىٰ ثلاثة أقسام قائلاً : (الذرائع ثلاثة أقسام : قسم أجمعت الأمة علىٰ سده ومنعه وحسمه ، كحفر الآبار في طرق المسلمين ؛ فإنه وسيلة إلىٰ إهلاكهم فيها ، وكذلك إلقاء السم في أطعمتهم ، وسب الأصنام عند من يعلم أنه يسب الله تعالىٰ عند سبها .

وقسم أجمعت الأمة علىٰ عدم منعه ، وأنه ذريعة لا تسد ، ووسيلة لا تحسم ؛ كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر ؛ فإنه لم يقل به أحد ، وكالمنع من مجاورة البيوت خشية الزنى .

وقسم اختلف فيه العلماء : هل يسد أم لا ؟ كبيوع الآجال عندنا ؛ كمن باع سلعة بعشرة دراهم إلىٰ شهر ثم اشتراها بخمسة قبل الشهر .

فمالك يقول : إنه أخرج من يده خمسة الآن ، وأخذ عشرة آخر الشهر ، فهٰذه وسيلة لسلف خمسة بعشرة إلىٰ أجل توسلاً بإظهار صورة البيع لذلك .

والشافعي يقول : ينظر إلىٰ صورة البيع ، ويحمل الأمر علىٰ ظاهره ، فيجوز ذلك .

وهٰذه البيوع يقال : إنها تصل إلىٰ ألف مسألة اختص بها مالك ، وخالفه فيها الشافعي)[1] .

وقد اقتفى ابن الرفعة من الشافعية أثر القرافي حيث قال : (الذريعة ثلاثة أقسام :

أحدها : ما يقطع بتوصيله إلى الحرام فهو حرام عندنا وعندهم[2] .

والثاني : ما يقطع بأنه لا يوصل ولٰكن اختلط بما يوصل ، فكان من الاحتياط سد الباب وإلحاق الصورة النادرة التي قطع بأنها لا توصل إلى الحرام بالغالب منها الموصل إليه . وهٰذا غلو في القول بسد الذرائع .

والثالث : ما يحتمل ويُحتمل ، وفيه مراتب .

ويختلف الترجيح عندهم بسبب تفاوتها .

قال : ونحن نخالفهم فيها ، إلاّ القسم الأول ؛ لانضباطه وقيام الدليل عليه)[3] .

لٰكن بعض المالكية علىٰ عكس القرافي وابن الرفعة ، يرون أن النوع الأول المجمع عليه ليس من باب الذرائع . ففي تفصيل للذرائع نسبه الزركشي في « بحره »[4] ، والشوكاني في « إرشاده »[5] إلى القرطبي المالكي ما يدل علىٰ أنه يرىٰ أن النوع الأول ليس من الذرائع ، وهو بذلك يلتقي بالشافعية ، ونصه : قال القرطبي : (سد الذرائع قال به مالك ، وخالفه أكثر الناس تأصيلاً ، وعملوا عليه في أكثر فروعهم تفصيلاً) .

---

(١) القرافي في « الفروق » (٢/ ٣٢) الفرق بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل .
(٢) يعني : عند الشافعية والمالكية .
(٣) الشوكاني في « إرشاد الفحول » (ص٢٤٧) .
(٤) الزركشي في « البحر المحيط » (٦/ ٨٢) .
(٥) الشوكاني في « إرشاد الفحول » (ص٢٤٦) .

ثم قرر موضع الخلاف فقال : (أعلم أن ما يفضي إلى الوقوع في المحظور ؛ إما أن يفضي قطعاً ، أو لا .

الأول ليس من هـٰذا الباب ، بل من باب ما لا خلاص من الحرام إلاّ باجتنابه . ففعله حرام من باب ما لا يتم الواجب إلاّ به . . فهو واجب ، وإن كان لا يلزم ـ أي : قطعاً ـ إما أن يفضي إلى المحظور غالباً ، أو ينفك عنه غالباً ، أو يتساوى الأمران ، وهو المسمىٰ بالذرائع عندنا .

فالأول لا بد من مراعاته ، والثاني والثالث اختلف الأصحاب فيه ؛ فمنهم من يراعيه ، وربما يسميه التهمة البعيدة والذرائع الضعيفة) .

من هـٰذه التفاصيل نلمس توجهين : توجهاً أقرب إلى التعريف اللغوي للذريعة ليجعلها عامة في كل وسيلة أفضت قطعاً أو شكاً ، وتوجهاً يحاول تضييق نطاق الذريعة لتحديد محل النزاع عن طريق ضبط أبعاد المصطلح . ولا يترتب علىٰ هـٰذا الاختلاف كبير فائدة سوىٰ سهولة الفرق ، لهـٰذا فإن مضمون الحكم علىٰ أجزاء التعريف ليس محل نزاع .

فالقسم الأول في تقسيم القرافي وابن الرفعة مجمع علىٰ حكمه ؛ من حيث اعتبار الوسيلة ، سواء أدخلناه ضمن الذرائع أو أخرجناه ، طبقاً لما يفهم من تعريف القرطبي وتفصيله .

والقسم الثاني في تقسيم القرافي غير معتبر أيضاً علىٰ كل حال .

أما القسم الثالث في تقسيمه ، وهو القسم الذي ينص تفصيل القرطبي الذي عزاه إليه الزركشي والشوكاني علىٰ حصر الذرائع فيه ، فهو بلا شك مختلف فيه .

لـٰكن مع ذلك يبقىٰ تقسيم القرافي أسهل فهماً وأقرب مأخذاً وأكثر ملاءمة ؛ لأن الحدود بين المعتبر إجماعاً والمختلف فيه قد تصبح في بعض المناطق خيوطاً دقيقة ، وكذلك بين الملغي والمعتبر علىٰ خلاف .

فقاعدة الخلاف تعتمد في توازنها وترجحها بين قطبي الاعتبار المجمع عليه والإلغاء المجمع عليه .

فلنعتمده ولنصطلح علىٰ تسمية القسم الثالث بالذرائع الخاصة ، مدمجين فيه عنصر الإفضاء والمفضىٰ إليه من كونه مفسدة فيسد ، أو مصلحة فيفتح .

وقد جعل ابن القيم عنصر الإفضاء أساساً للتقسيم ؛ حيث قسم الذرائع بهٰذا الاعتبار إلىٰ أربعة أقسام :

١ ـ ما وضع للإفضاء إلى المفسدة ، كشرب الخمر المفضي إلى السكر .

٢ ـ ما وضع للإفضاء إلىٰ مباح ، ولٰكن قصد به التوصل إلىٰ مفسدة ، كعقد النكاح المقصود به التحليل .

٣ ـ ما وضع لمباح لم يقصد به التوصل إلىٰ مفسدة لٰكنه يفضي إليها غالباً ، كسبّ آلهة المشركين .

٤ ـ ما وضع لمباح قد يفضي إلىٰ مفسدة ، ومصلحته أرجح ، كالنظر إلى المخطوبة[1] .

هٰذا التقسيم تناول الوسيلة بأوسع معانيها ؛ حيث إن القسم الأول من باب المقاصد وليس من الوسائل طبقاً لتعريف القرافي للمقاصد والوسائل ، حيث يقول : (موارد الأحكام علىٰ قسمين :

مقاصد : وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها .

ووسائل : وهي الطرق المفضية إليها ، وحكمها حكم ما تفضي إليه ، وهي أخفض رتبة من المقاصد)[2] .

وقد اعتمد الشاطبي تقسيماً يقوم علىٰ أساس تقسيم القرافي في الجزء الثاني عندما قرر أن الفعل إذا كان أداؤه إلى المفسدة قطعياً عادة . . فإنه لا يجوز ؛ لأن صاحبه إما مقصر في النظر المأمور به وذلك ممنوع ، وإما قاصد إلىٰ نفس الإضرار وهو ممنوع أيضاً .

---

(١) ابن القيم في « إعلام الموقعين » (٣/ ١١٩) باختصار وحذف .

(٢) القرافي في « الفروق » (٢/ ٣٣) .

يقول الشاطبي : (وأما السادس ـ وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً ـ فهو على أصله من الإذن ؛ لأن المصلحة إن كانت غالبة . . فلا اعتبار بالندور في انخرامها ، إذ لا توجد في العادة مصلحة عرية عن المفسدة جملة . . .

وأما السابع ـ وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة ظنيّا ـ فيحتمل الخلاف ، أما أن الأصل الإباحة والإذن . . فظاهر ، كما تقدم في السادس ، وأما أن الضرر والمفسدة تلحق ظنّاً . . فهل يجري الظن مجرى العلم فيمنع من الوجهين المذكورين ـ وهما التقصير في النظر إلى المأمور به ، وقصد نفس الإضرار المذكورين في الخامس ـ أم لا لجواز تخلفهما ؟ وإن كان التخلف نادراً ، ولكن اعتبار الظن هو الأرجح لأمور :

أحدها : أن الظن في أبواب العمليات جار مجرى العلم . . .

والثاني : أن المنصوص عليه من سد الذرائع داخل في هذا القسم ؛ كقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ .

فإنهم قالوا : لتكُفَّنَّ عن سبّ آلهتنا ، أو لنسُبنَّ إلهك . . فنزلت .

وفي الصحيح : « إن من أكبر الكبار شتمَ الرجل والديه » ، قالوا : يا رسول الله ؛ وهل يشتم الرجل والديه؟ قال : « نعم ، يسب أبا الرجل فيسبُّ أباه ، ويسب أمه فيسب أمه . . . »[1] .

والثالث : أنه داخل في التعاون على الإثم والعدوان المنهي عنه .

والحاصل من هذا القسم أن الظن بالمفسدة والضرر لا يقوم مقام القصد إليه؛ فالأصل الجواز من الجلب أو الدفع ، وقطع النظر عن اللوازم الخارجية ؛ إلاّ أنه لما كانت المصلحة تسبب مفسدة من باب الحيل أو من باب التعاون . . منع من هذه الجهة ، لا من جهة الأصل ، فإن المتسبِّب لم يقصد إلاّ مصلحة نفسه . . .

---

(١) أخرجه البخاري في « صحيحه » : كتاب الأدب ، باب لا يسبّ الرجل والديه ، (٥٩٧٣) ، ومسلم في « صحيحه » : كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها (٩٠) .

وأما الثامن ـ وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً ، لا غالباً ولا نادراً ـ فهو موضع نظر والتباس ، والأصل فيه الحمل على الأصل من صحة الإذن ، كمذهب الشافعي وغيره ، ولأن العلم والظن بوقوع المفسدة منتفيان ؛ إذ ليس هنا إلاّ احتمال مجرد بين الوقوع وعدمه ، ولا قرينة ترجح أحد الجانبين على الآخر ، واحتمال القصد للمفسدة والإضرار لا يقوم مقام نفس القصد ولا يقتضيه . . .

إلاّ أن مالكاً اعتبره في سد الذرائع بناءً علىٰ كثرة القصد وقوعاً ، وذلك أن القصد لا ينضبط في نفسه ؛ لأنه من الأمور الباطنة ، لـٰكن له مجال هنا ؛ وهو كثرة الوقوع في الوجود ، أو هو مظنة ذلك ، فكما اعتبرت المظنة وإن صح التخلف . . كذلك تعتبر الكثرة ؛ لأنها مجال القصد ، ولهـٰذا أصل ، وهو حديث أم ولد زيد بن أرقم .

وأيضاً : فقد يشرع الحكم لعلة مع كون فواتها كثيراً ، كحد الخمر ؛ فإنه مشروع للزجر ، والازدجار به كثير لا غالب ، فاعتبرنا الكثرة في الحكم بما هو علىٰ خلاف الأصل ، فالأصل عصمة الإنسان عن الإضرار به وإيلامه ، كما أن الأصل في مسألتنا الإذن ، فخرج عن الأصل هنالك لحكمة الزجر ، وخرج عن الأصل هنا من الإباحة ، لحكمة سد الذريعة إلى الممنوع .

وأيضاً : فإن هـٰذا القسم مشارك لما قبله في وقوع المفسدة بكثرة ، فكما اعتبرت في المنع هناك . . فلتعتبر هنا كذلك .

وأيضاً : فقد جاء في هـٰذا القسم من النصوص كثير ؛ فقد نهىٰ عليه الصلاة والسلام عن الخليطين . وعن شرب النبيذ بعد ثلاث ، وعن الانتباذ في الأوعية التي لا يعلم بتخمير النبيذ فيها .

وبيَّن عليه الصلاة والسلام : أنه إنما نهىٰ عن بعض ذلك لئلا يتخذ ذريعة ؛ فقال : « لو رخّصتُ في هـٰذه . . لأوشك أن تجعلوها مثل هـٰذه »(١) ؛ يعني : أن

---

(١) أخرجه النسائي في « المجتبى » بسند صحيح علىٰ شرط الشيخين ، عن أبي هريرة ، وأصله لمسلم كتاب الأشربة (١٩٩٣) .

النفوس لا تقف عند الحد المباح في مثل هـٰذا ، ووقوع المفسدة في هـٰذه الأمور ليست بغالبة في العادة ، وإن كثر وقوعها .

وحرَّم عليه الصلاة والسلام الخلوة بالمرأة الأجنبية ، وأن تسافر مع غير ذي محرم .

ونهىٰ عن بناء المساجد على القبور ، وعن الصلاة إليها .

وعن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها ، وقال : « إنكم إذا فعلتم ذلك . . قطعتم أرحامكم »[١] .

وحرَّم نكاح ما فوق الأربع ؛ لقوله تعالى : ﴿ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟ ﴾ .

وحرمت خطبة المعتدة تصريحاً ونكاحها .

وحرّم على المرأة في عدة الوفاة الطِّيب والزينة وسائر دواعي النكاح ، وكذلك الطيب وعقد النكاح للمُحرم .

ونهىٰ عن البيع والسلف ، وعن هدية المديان ، وعن ميراث القاتل ، وعن تقدم شهر رمضان بيوم أو يومين .

وحَرُم صوم يوم عيد الفطر ، وندب إلىٰ تعجيل الفطر وتأخير السحور .

إلىٰ غير ذلك مما هو ذريعة ، وفي القصد إلى الإضرار والمفسدة فيه كثرة ، وليس بغالب ولا أكثري .

والشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم ، والتحرز مما عسىٰ أن يكون طريقاً إلىٰ مفسدة .

فإذا كان هـٰذا معلوماً على الجملة والتفصيل . . فليس العمل عليه ببدع في الشريعة ، بل هو أصل من أصولها ، راجع إلىٰ ما هو مكمل ؛ إما لضروري ، أو حاجي ، أو تحسيني ، ولعله يقرر في كتاب الاجتهاد إن شاء الله تعالى)[٢] .

---

(١) أخرجه البخاري في « الصحيح » : كتاب النكاح ، باب لا تنكح المرأة علىٰ عمتها (٥١٠٩) ، ومسلم في « الصحيح » (١٤٠٨) .

(٢) الشاطبي في « الموافقات » (٣/ ٧٤) وما بعدها .

إذا تقرر هٰذا . . فإن مراتب الذريعة في الأصل ثلاث ، سواء جعلنا موقف العلماء من اختلاف وائتلاف أساساً لتقسيم كما فعل القرافي ، أو جعلنا درجة التأكد أو عدمه من الإفضاء إلى المفسدة أساساً .

فالأمر يرجع إلىٰ معنىً واحد ، فالعلماء مجمعون على اعتبار ما أفضىٰ قطعاً ، وعلىٰ إلغاء ما لم يفض إلاّ نادراً جداً .

والخلاف في المرتبة الثالثة ، وهٰذا الخلاف يقوم علىٰ غلبة الظن وقوة التهمة ، فيكون تحريم الذريعة أوضح ، والخلاف فيه أقل في داخل المذاهب التي تقول به ، ويسهل إلحاقه بالنوع الأول .

وإما أن تضعف التهمة ، ويكون الإفضاء إلى المعنى المحرم أو المفسدة نادراً ؛ فيكون حكم التحريم غير مستقر ، ويظهر الخلاف والتصدع في صف أهل المذهب ، فتارة يلحق بالقسم الثاني وهو ما ألغى اعتبار الوسيلة .

وهٰذا التفاوت في العلاقة بين الوسيلة والمتوسل إليه التي تسمىٰ بالإفضاء ، وهٰذه الحالة المشككة ـ والمشكك : هو الكلي يتفاوت أفراده في الاتصاف به قوة وضعفاً ـ التي أشار إليها القرطبي فيما مضىٰ بقوله : إما أن يفضي إلى المحظور غالباً ، أو ينفك عنه غالباً ـ هٰذا هو النادر ـ أو يتساوى الأمران .

هٰذه الحالات الثلاث هي بيت القصيد ، وهي التي قال عنها ابن الرفعة بحق : إن الشافعية لا يقولون بها .

وقال القرطبي عن المذهب المالكي : إن الأولىٰ من هٰذه الحالات ـ وهي الإفضاء غالباً ـ لا بد من اعتبارها ، وعن الثانية والثالثة فيختلف الأصحاب ؛ فمنهم من يراعي ، ومنهم من لا يراعي .

إن تحقيق مناط الغلبة والندرة والتساوي ميدان تطبيق مسائل سد الذرائع ، ومجالها الفسيح الذي يستعصي فيه انضباط بعض الفروع .

وهٰذه المرتبة فصل الشاطبي فيها ما أجمله القرطبي ، فأصبحت تنقسم إلىٰ مرتبتين : ما كان الإفضاء فيه غالباً إلىٰ مفسدة ، وتقدير الغلبة يرجع إلى الظن

والعرف ، وهٰذا معتبر ؛ إلحاقاً للظن بالعلم عند من يقول بالذرائع .

أما المرتبة الثانية : فهي أن يكون الإفضاء إلى المفسدة كثيراً غير غالب ولا نادر . وهٰذه المرتبة على الرغم من التباسها وغموضها ، فإن مالكاً يلحق الكثرة بالغلبة ؛ لأن الكثرة في الوقوع تلحق بالمظنة في الوجود .

وهٰذان القسمان هما الذريعة الخاصة ، فإذا أضفنا إليهما القسمين محل الإجماع . . نكون قد وصلنا إلىٰ تقسيم الذريعة إلىٰ أربعة أقسام :

١ ـ الذريعة المفضية قطعاً إلى المفسدة :

كحفر بئر في طريق المسلمين ؛ لإهلاكهم فيها ، وهٰذه سماها الشافعية وسيلة ، فقالوا : إن الوسيلة إلى المتوسل إليه حتم .

ورأىٰ تقي الدين بن السبكي اعتبارها ذريعة قائلاً : إنما أراد الشافعي تحريم الوسائل لا سد الذرائع ، والوسائل مستلزم المتوسل إليه . ولذلك نقول : من حبس شخصاً ومنعه من الطعام والشراب . . فهو قاتل له ، مع أن هٰذا ليس من سد الذرائع في شيء .

وهو اختلاف لفظي قدمنا بعض ما يتعلق بأصله .

ويلحق بهٰذا الصنف المجمع عليه ما كان منصوصاً علىٰ منعه من الوسائل ، لا من حيث كونه يفضي قطعاً إلى المفسدة ، بل من حيث كونه منصوصاً ، فوقع الإجماع من حيث النص ، لا من حيث الإفضاء ، كسبّ الصنم عند من يعلم أنه يسبّ الله جلَّ وعلا .

٢ ـ الذريعة الملغاة إجماعاً :

هي الذريعة الجائزة التي لا تفضي إلى المفسدة ، أو إذا أفضت إليها . . فإن ذلك نادر ، وتعتبر الندرة بالعرف والعادة ، فهي جائزة لا يترتب عليها حكم الذريعة .

وحيث إنها علىٰ حدود الذريعة الخاصة المعتبرة عند أهل الذرائع ، بل إنه

لا يفرق بينهما في بعض الحالات إلاّ التقدير العرفي ، فلنضرب لها أمثلة في مذهبي الإمامين أحمد ومالك .

قال في « المغني » : (إذا أوقد شخص في ملكه ناراً ، أو في موات ، فطارت شرارة إلىٰ دار جاره ، فأحرقتها ، أو سقىٰ أرضه فنزل الماء إلىٰ أرض جاره ، فغرقها . . لم يضمن إذا كان فعل ما جرت به العادة من غير تفريط ؛ لأنه غير متعد ، ولأنها سراية فعل مباح ، فلم يضمن ، كسراية القود ، وفارق من حلَّ زقّاً فاندفق ؛ لأنه متعد بحله ، ولأن الغالب خروج المائع من الزق المفتوح ، وليس الغالب سراية هـٰذا الفعل المعتاد إلىٰ تلف مال غيره[١] .

ووضع المالكية لذلك قاعدة نظمها عبارة في « التكميل » بقوله :

وكُـلُّ مَـنْ فَعَـلَ مَـا يُجُـوزُ لَـهْ ... ونَشَـأَ الهَـلاكُ عَمَّـا فَعَلَـهْ
أوْ أَتْلَـفَ المَـالَ فَـلا يَضْمَـنُ مَـا ... آل لَـهُ الأَمْـرُ وِفَـاقـاً فَـاعْلَمـا

وأشار خليل للجائز الذي تنشأ عنه المفسدة نادراً بقوله : (كسقوط ميزاب ، وبغت ريح لنار ، كحرقها قائماً لطفْئها)[٢] .

قال الزرقاني في شرحه لهـٰذا النص : (كسقوط ميزاب) : (ومثله الظلة ، وحفر البئر والسرب للماء في داره وأرضه حيث يجوز له اتخاذه)[٣] .

ومثاله في المعاملات : ما قلت فيه التهمة ؛ كبيع ثوبين بدينار لشهر ، ثم يشتري منه أحدهما بعد مدة بدينار نقداً ، فيجوز ولا ينظر لاتهامه أن يكون دفع له ثوبين ليضمن له أحدهما ، وهو الثوب الذي اشتراه مدة بقائه عنده بالأخذ[٤] .

وهـٰذه هي تهمة الضمان بجعل ، فالضمان بجعل لا يجوز اتفاقاً ، ولـٰكن تهمته لا تؤثر ؛ لأنها نادرة ، وهـٰذا ما أشار إليه خليل بالقلة في قوله : (إلاّ

---

(١) ابن قدامة في « المغني » (٧/ ٤٣٢) .
(٢) خليل في « المختصر » (ص٢٩١) .
(٣) الزرقاني في « شرحه لمختصر خليل » (٨/ ١١٧) .
(٤) المرجع السابق (٥/ ٩٨) .

ما قلّ ، كضمان بجعل) أي : كتهمة ضمان بجعل ، وهي مسألة مختلف فيها .

قال البناني : لا يمنع البيع الذي قل قصد باطنه الممنوع كضمان بجعل . وحكى ابن بشير وابن شاس فيما فيه تهمة ضمان بجعل قولين مشهورين .

قال في « التوضيح » : (والجواز ظاهر المذهب ، ولذا اقتصر عليه هنا) .

وكذلك جواز بيع كافل اليتيم مال اليتيم من نفسه إذا كان ذلك مصلحة لليتيم ؛ لضعف التهمة بسبب تسليط الشريعة له علىٰ ماله كما يقول ابن العربي ، وهو مقيد بالتعقيب »[1] .

أما الصنف الثالث ، وهو المحتمل المختلف فيه : فقد أسلفنا أنه علىٰ قسمين :

إما أن الإفضاء غالب ، وهٰذه هي المعتبرة عند أهل الذرائع كمالك وأحمد ، ولها أمثلة كثيرة ، فمنها : لو أوقد ناراً في يوم فيه ريح عاصف ، فحملت شرارة ، فأحرقت بيت جاره .. فهو ضامن لتفريطه . قال خليل في مسائل الضمان : (كتأجيج نار في يوم عاصف) .

قال الشراح : فأحرقت شيئاً ، فيضمن المال في ماله ، والدية علىٰ عاقلته ، إلاّ أن يكون في مكان بعيد لا يظن فيه الوصول إلى المحروق عادة ، فلا ضمان عليه .

إن الضمان هنا سببه هو غلبة الظن ، وكذلك بيع العنب لمن يعصره خمراً ، فإنه من باب الوسيلة الغالبة ، وسترىٰ أمثلته في تطبيقات المذاهب لهٰذا النوع .

أما المرتبة الثانية : فهي الكثير غير الغالب ، ومن هٰذا بيوع الآجال والعينة ، ويلحق بالوسيلة التي لا تفضي إلاّ نادراً الوسيلة الملغي اعتبارها ، فالوسيلة المنصوص علىٰ إلغاء اعتبارها ، كزراعة العنب خشية صنع الخمر ، فهٰذه الوسيلة ملغاة بغض النظر عن إفضائها ، وإن كان من الممكن أن تكون مثالاً

---

(١) البناني بحاشية الزرقاني (٥/ ٩٨) .

للذي يفضي غالباً ، لبعد المسافة بين الوسيلة والمتوسل إليه .

فتحصل لك بالمثال أقسام الذريعة الأربعة : المجمع على اعتباره ، والمجمع علىٰ إلغائه ، والمختلف فيه ، وهناك وسائل الواجبات واجبة ، وهي من باب فتح الذرائع كما سماه القرافي : (اعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها ، فوسيلة الواجب واجبة ، كالسعي إلى الجمعة) .

إلاّ أن هناك ذرائع تستحيل عن أصلها ، فتنقلب إلىٰ ضدها ، فتكون وسيلة في الأصل إلىٰ حرام ، فتجوز .

وهـٰذا النوع يمكن أن نطلق عليه فتح الذرائع ، وذلك لوجود المصلحة الراجحة . قال القرافي : (قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلىٰ مصلحة راجحة ، كالتوسل إلىٰ فداء الأسارىٰ بدفع المال إلى الكفار)[1] .

تلتبس الذريعة بالحيلة ، فكلتاهما وسيلة للتوصل إلىٰ غاية ، وحيث إن الفقهاء يعبّرون عن كل واحدة منهما بالأخرى ، إلاّ أن بعضهم حاول تمييز الحيلة عن الذريعة ، ومن هـٰؤلاء ابن القيم حيث قال : (هي نوع مخصوص من التصرف والعمل الذي يتحول به فاعله من حال إلىٰ حال)[2] .

وقد غلب استعمالها عرفاً في سلوك الطرق الخفية التي يتوصل بها الرجل إلىٰ حصول غرضه ، بحيث لا يفطن له إلاّ بنوع من الذكاء والفطنة .

كما أن الغالب على الحيلة في عرف الناس : هو استعمالها في التوصل إلى الغرض الممنوع منه شرعاً أو عقلاً أو عادة ، وهـٰذا في استعمال المطلق في بعض أنواعه ، كالدابة والحيوان وغيرهما[3] .

وحقيقة الحيلة عند الشاطبي : هي (تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم

---

(١) القرافي في « شرح تنقيح الفصول » (ص٤٤٩) .
(٢) ابن القيم في « إعلام الموقعين » (٣/ ٢٤٠) .
(٣) المرجع السابق .

شرعي ، وتحويله في الظاهر إلىٰ حكم آخر ، فمآل العمل فيها خرمُ قواعد الشريعة في الواقع)[1] .

ولدى النظر في تعريف ابن القيم للحيلة وتعريف الشاطبي لها : يتضح لنا أن الحيلة بالمعنى العام لها تلتقي مع الذريعة من حيث إنه يتوصل بكل منهما إلىٰ غرض معين دون أن يحدد نوع هـٰذا الغرض ، ويختلفان عندما تخص الحيلة في استعمالها العرفي علىٰ نوع خاص من التصرف ، وهو استعمالها في التوصل إلى الغرض الممنوع منه شرعاً أو عقلاً أو عادة .

فاختصاص الحيل بخرم قواعد الشريعة خاصة تكون أخص من الذريعة علىٰ هـٰذا الاعتبار كما يظهر الفرق بين الاثنين .

إن الذريعة لا يلزم فيها أن تكون مقصودة ، والحيلة لابدّ من قصدها للتخلص من المحرّم .

والحيلة تجري في العقود خاصة ، والذريعة أعم .

والحيل : منها ما هو جائز شرعاً ، كالنطق بكلمة كفر إكراهاً عليها ، ومنها ما هو المحرم شرعاً ، كالواهب ماله عند رأس الحول فراراً من الزكاة ، وهـٰذا هو المعنى الخاص للحيلة الذي تفترق به عن الذريعة .

الشافعية والذرائع :

إن الشافعية لا يطبقون الذرائع تحت مسماها غالباً ، وإن كان الشافعي رحمه الله تعالى استعمل كلمة الذرائع في كتاب إحياء الموات من « الأم » ، إذ قال بعد ما ذكر النهي عن بيع الماء ليمنع به الكلأ ، وإنما يحتمل أن ما كان ذريعة إلىٰ منع ما أحلّ الله . . لم يحل ، وكذا ما كان ذريعة إلىٰ إحلال ما حرّم الله .

قال الشافعي : (وإذا كان هـٰكذا . . ففي هـٰذا ما يثبتُ أن الذرائع إلى الحلال والحرام تشبه معاني الحلال والحرام) .

---

(١) الشاطبي في « الموافقات » (٥/١٨٧) .

وقد خرّج أبو العباس بن الرفعة الذرائع علىٰ هـٰذا النص ، كما يقول الزركشي في « البحر المحيط » مضيفاً ، إلا أن بعض المتأخرين نازعوا ابن الرفعة ، وقال : إنما أراد الشافعي رحمه الله تحريم الوسائل لا سد الذرائع ، والوسائل مستلزمة المتوسل إليه .

ومن هـٰذا منع الماء ، فإنه مستلزم عادة لمنع الكلأ الذي هو حرام ، ونحن لا ننازع فيما يستلزم من الوسائل ، قال : وكلام الشافعي في نفس الذرائع لا في سدها ، والنزاع بيننا وبين المالكية في سدها[١] .

قلت : الشافعية إنما أنكروا تخريج الذرائع من كلام الشافعي في إحياء الموات ؛ لأن نصوص الشافعي وقواعده تأبىٰ أن ينسب إليه القول بسد الذرائع ، وذلك لشدة ظاهريته في العقود وإجراء الأحكام عليها .

وهو يصرح بذلك في كثير من المواضيع ، حيث يقول في كتاب « إبطال الاستحسان » إنه لا يفسد عقد أبداً إلاّ بالعقد نفسه ، لا بشيء تقدمه ولا تأخره ، ولا بتوهم ولا بأغلب ، وكذلك كل شيء لا نفسده إلا بقصده ، ولا تفسد البيوع بأن يقول : هـٰذه ذريعة ، وهـٰذه نيّة سوء .

ولو جاز أن يبطل بأن يقال : متىٰ خاف أن تكون ذريعة إلى الذي لا يحل كان أن يكون اليقين من البيوع بعقد ما لا يحل أولىٰ أن ترد به من الظن ، ألا ترىٰ أن رجلاً لو اشترىٰ سيفاً ونوىٰ بشرائه أن يقتل به . . كان الشراء حلالاً ، وكانت النيّة بالقتل غير جائزة ، ولم يبطل بها البيع ، وكذا لو باع سيفاً من رجل يراه أن يقتل به رجلاً كان هـٰكذا .

ثم يقول الشافعي : (فإذا دل الكتاب ثم السنّة ثم عامة حكم الإسلام علىٰ أن العقود إنما يثبت بالظاهر لا تفسدها نيّة العاقدين . . كانت العقود إذا عقدت في الظاهر صحيحة فأولىٰ ألا تفسد بتوهم غير عاقدها علىٰ عاقدها)[٢] .

---

(١) الزركشي في « البحر المحيط » (٤/ ٣٨٤) .
(٢) الأم (٧/ ٣٧٠) .

وأوضح هـٰذه الظاهرية بجلاء في عبارته : (الأحكام على الظاهر ، والله ولي الغيب ، من حكم على الناس بالإزكان[1] . . جعل لنفسه ما حظر الله تعالى)[2] .

وتبعاً لذلك فقد خالف الشافعية في أكثر مسائل سد الذرائع بالمعنى الخاص، وقد أوضح أبو عمر بن عبد البر مذهب الشافعي حيث قال في « الإستذكار » معلقاً علىٰ مسألة بيوع الآجال : (وأما من رأىٰ أن البيع علىٰ ظاهره ، وأن تهمة المسلم بما لا يحل له حرام عليه . . لم يقل بشيء من ذلك)[3] .

أجاز الشافعي كثيراً من المسائل ، وصحح كثيراً من العقود التي منعها غيره بناءً علىٰ مبدأ سد الذرائع .

وأهم هـٰذه المسائل نوعان :

النوع الأول : بيوع الآجال أو بيوع العينة .

والنوع الثاني : بيع ما يؤدي إلىٰ مفسدة ؛ كبيع العنب لمن يعصره خمراً .

فقال الشافعي في بيوع الآجال : (من باع سلعة من السلع إلىٰ أجل ، وقبضها المشتري . . فلا بأس أن يبيعها من الذي اشتراها منه بأقل من الثمن أو أكثر بدين أو نقد ؛ لأنها بيعة غير البيعة الأولى)[4] .

استدل الشافعية لمذهبهم بحديث « الصحيحين » : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استعمل رجلاً علىٰ خيبر ، فجاءهم بتمر جنيب ، فقال : « أتمر خيبر هـٰكذا ؟ » قال : إنا لنأخذ الصاع بالصاعين ، والصاعين بالثلاثة ، قال : « لا تفعل ، بع الجمع بالدراهم ، ثم ابتع بالدراهم جنيباً » .

قال الشافعية : لم يفصل بين أن يشتري من المشتري الأول أو من غيره .

ورد الشافعية حديث عائشة الذي روي عن أم ولد زيد بن أرقم واسمها أم

---

(١) **الإزكان** : الظن والفراسة .

(٢) د. محمد هشام البرهاني في « سد الذرائع » (ص٦٨١) .

(٣) ابن عبد البر في « الإستذكار » (١٩/ ٢١) .

(٤) « الأم » للشافعي ، و« المجموع » للنووي (١/ ١٣٦) .

محبة : أنها قالت لعائشة رضي الله عنها : يا أم المؤمنين ؛ إني بعت من زيد عبداً إلى العطاء بثمان مئة ، فاشتريته منه قبل محل الأجل بست مئة ، فقالت : بئس ما شريت ، وبئس ما اشتريت ، أبلغي زيد بن أرقم أنه أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إن لم يتب . قالت : فقلت : أرأيت إن تركت مئتين وأخذت الست مئة . قالت : نعم ﴿ فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ ﴾ ، هـٰذه رواية أبي إسحاق والشعبي ، عن امرأة أبي إسحاق أم يونس ، واسمها العالية .

قال الشافعي : (لا يثبت مثل هـٰذا عندنا عن عائشة ، ولو كان ثابتاً . . أمكن أن تكون عائشة أنكرت البيع إلى العطاء ؛ لأنه أجل غير مسمىٰ معلوم ، وزيد صحابي ، وإذا اختلف الصحابة . . فمذهبنا القياس ، وهو مع زيد)[1] .

أما النوع الثاني : فهو العقود التي تفضي إلىٰ معصية ، تكون ذات المبيع وسيلتها ، كبيع الرطب والعنب لعاصر الخمر ، وبيع خشب لمن يتخذه آلة لهو ، وسلاحٍ لباغٍ وقاطع طريق . وهي بيوع صحيحة عند الشافعي ، وإنما الخلاف في الجواز .

وتأول الرملي في شرحه للمنهاج الجواز مع الكراهة الذي نسب إلىٰ أكثر أهل المذهب علىٰ حالة الشك في عصره له .

وذكر صاحب « المنهاج » مسألة بيع العنب لعاصر العنب في المنهيات التي لا تبطل قائلاً : (ومن النهي ما لا يبطل لرجوعه إلىٰ معنىٰ يقترن به)[2] .

ومع ما تقدم ، فللشافعي فروع لا يمكن أن تتخرج إلاّ على القول بسد الذرائع . فلم يجز للولي غير الأب والجد أن يشتري من مال اليتيم ؛ لأنه متهم في طلب الحق له في بيع ماله من نفسه[3] .

---

(١) انظر في كل هـٰذا « الإستذكار » لأبي عمر بن عبد البر (١٩/ ٢٤) .
(٢) الرملي في « نهاية المحتاج » (٣/ ٤٦٣ _ ٤٧٢) .
(٣) يراجع « المهذب » و« كتاب سد الذرائع » (ص٦٩٩) .

مسألة المعذورين تفوتهم الجمعة أحب أن يصلوا جماعة ، وأن يخفوها لئلا يتهموا في الدين .

في المسافر يقدم وهو مفطر ، والمريض أن يبرأ وهو مفطر ، يستحب لهما الإمساك بقية النهار لحرمة الوقت ، ولا يأكلان عند من لا يعرف عذرهما لخوف التهمة والعقوبة[1] .

فيمكن حينئذ أن نعتبر أن الشافعي لا يجيز التذرع بالجائزات للحرام كغيره من العلماء ، ولٰكنه يختلف عنهم فيما يتحقق به التذرع ، فهو لا يبطل التصرف ما لم يظهر القصد إلى المال الممنوع ، وغيره يأخذ بالقرائن ، كما قال الزركشي .

رأي الحنفية :

الحنفية يقولون بسد الذرائع في حدود ضيقة ، فهم يقولون بمنع بيوع الآجال ، فهم يمنعون من اشترىٰ سلعة بألف حالة أو نسيئة فقبضها ، لم يجز له أن يبيعها من البائع بخمس مئة قبل أن ينقد الثمن الأول ؛ لأنهم يشترطون لصحة العقود خلوها من شبهة الربا ؛ لأن الشبهة ملحقة بالحقيقة .

ووجه الشبه ـ كما قال الكاساني ـ : أن الثمن الثاني يصير قصاصاً بالثمن الأول ، فبقي من الثمن الأول زيادة لا يقابلها عوض في عقد المعاوضة ، وهو تفسير الربا ، إلاّ أن الزيادة تثبت بمجموع العقدين ، فكان الثابت بأحدهما شبهة الربا .

ولو فقد الثمن كله إلاّ شيئاً يسيراً . . فهو على الخلاف ، ولو اشترىٰ ما باع بمثل ما باع قبل نقد الثمن . . جاز بالإجماع ؛ لانعدام الشبهة ، وكذا لو اشتراه بأكثر مما باع قبل نقد الثمن[2] .

---

(١) المرجعان السابقان .

(٢) الكاساني في « بدائع الصنائع » (٥/ ١٩٩) بتصرف ، وكتاب « سد الذرائع » (ص٦٥٢) .

وعللوا ذم عائشة رضي الله عنها لبيعة أم ولد زيد بأنها : إنما ذمت العقد الأول ؛ لأنه وسيلة ، وذمت الثاني ؛ لأنه مقصود الفساد[١] .

إلاّ أن الحنفية رحمهم الله تعالىٰ ذكروا حيلاً أخرى ، من صورها : أن يستقرض من شخص خمسة عشر درهماً مثلاً ، فيقرضه إياها ، ثم يبيعه ثوباً تساوي قيمته عشرة دراهم بخمسة عشر درهماً التي خرجت من يد المقروض ، فتبقىٰ عليه الخمسة عشر قرضاً .

قال أبو يوسف : هـٰذا بيع جائز غير مكروه . وكرهه محمد قائلاً : إن هـٰذا البيع في قلبي كأمثال الجبال ذميم ، اخترعه أكلة الربا[٢] .

وفي رواية عن أبي يوسف : العينة ـ أي بهـٰذا المعنى ـ جائزة مأجور من عمل بها . كذا في مختار الفتاوى[٣] .

ولهم تطبيقات أخرى ، منها : الإسرار بصوم يوم الشك ، كقصة أبي يوسف رحمه الله حين أقبل علىٰ باب الرشيد ، فأفتى الناس بالفطر ، فقيل له أمفطر أنت ؟ فدنا من الذي قالها وأسر في أذنه : إني صائم ؛ حتىٰ لا يتهمه العامة بالمعصية[٤] .

وكرهوا إتباع رمضان بستٍ من شوال ، ولـٰكن ليس علىٰ طريقة المالكية ، الإتباع المكروه عندهم : هو أن يصوم ويفطر ، فلو أفطر فيه ما كان مكروهاً ، أما المالكية : فهو مكروه عندهم بعد إفطار يوم الفطر ولـٰكنهم قيدوه بالجاهل .

ونجد في مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالىٰ بعض الفروع الغريبة ، منها ما ذكره الكاساني في « بدائع الصنائع » : أنه أجاز أجرة الحمال يؤجر نفسه من شخص ليحمل له خمراً ، وعند أبي يوسف ومحمد : لا أجر له . وفي « الجامع

---

(١) ابن الهمام في « فتح القدير » (٥/ ٢٠٩) .
(٢) ابن عابدين في « رد المحتار » (٤/ ٢٩٧) .
(٣) المرجع السابق (٤/ ٢٤٤) .
(٤) انظر كتاب « سد الذرائع » لمحمد هشام البرهاني (ص٦٥٢) .

الصغير » : أنهما كرها الأجر ؛ لأنه علىٰ معصية .

ووجه كلام أبي حنيفة بأن الحمل ليس بمعصية ، بدليل الحمل للإراقة والتخليل وليس بسبب للمعصية وهي الشرب ؛ لأن ذلك يحصل بفعل فاعل مختار ، وليس الحمل من ضرورات الشرب فكان سبباً محضاً ، فلا حكم له ، كعصر العنب وقطفه ، والحديث محمول بنية الشرب .

وذكر الكاساني : عدم جواز إجارة دار أجرها مسلم لذمّي في مصر من أمصار المسلمين ليتخذها الذمي مصلىٰ للعامة إذا كان ذلك بالشرط[(١)] .

ونقل ابن قدامة عن أبي حنيفة رحمه الله تعالىٰ قولَه : إن كان بيتك في السواد .. فلا بأس أن تؤجره لذلك ؛ أي : ليتخذه كنيسة ، وخالفه صاحباه ، واختلف أصحابه في تأويل قوله[(٢)] .

يظهر من مذهب الحنفية في هـٰذه الفروع نوع من التردد والاختلاف في مسألة الذرائع ، وأن أبا حنيفة رحمه الله لا يكفي عنده كون الشيء وسيلة ، بل لا بد من الإفضاء المباشر طبقاً لما وجهوا به كلامه في جواز أجرة حمال الخمر ، وأن استئجار الدار من الذمّي ليتخذها كنيسة لا بد أن يكون شرطاً في العقد لتمنع الإجارة ، ولا يكفي مجرد العلم بذلك كما هو في مذهب مالك .

أما الحنابلة :

فإنهم يقولون بسد الذرائع بقوة ، وذلك في كثير من أبواب الفقه ، ولهم في ذلك جولات وصولات .

فقد أطال النفس فيه العلامتان ابن تيمية وتلميذه ابن القيم . وكلامهم مشهور مذكور في « فتاوى » الأول ، حيث ذكر ثلاثين دليلاً . وفي « إعلام الموقعين » للثاني حيث ذكر تسعة وتسعين دليلاً . فلا نطيل بنقله ، فهو معروف .

---

(١) الكاساني في « بدائع الصنائع » (٤/ ١٧٦ ـ ١٩٠) ، وانظر كتابنا : « توضيح أوجه اختلاف الأقوال » (ص٩٠ ـ ٩١) .

(٢) ابن قدامة في « المغني » (٥/ ٥٥٢) .

مع ذلك نشير إلىٰ بعض الجمل المختصرة المفيدة للشيخين :

فقد قال الإمام ابن تيمية : (ومعلوم أن أهل المدينة يحرمون الربا ، ومنعوا التحيُّل على استحلاله ، وسدوا الذريعة المفضية إليه ، فأين هٰذا ممن يسوغ الاحتيال علىٰ أخذه ، بل يدل الناس علىٰ ذلك ؟)

إلىٰ أن قال : (ومعلوم أن من هو دون الرسول صلى الله عليه وسلم إذا حرّم شيئاً لما فيه من الفساد ، وأذن أن يفعل بطريق لا فائدة فيه . . لكان هٰذا عبياً (لعباً) وسفهاً ، فإن الفساد باقٍ ، ولٰكنه زادهم غشاً ، وإن كان فيه كلفة فقد كلفهم ما لا فائدة فيه ، فكيف يظن هٰذا برسول الله صلى الله عليه وسلم ؟! بل هو معلوم أن الملوك لو نهوا عما نهىٰ عنه النبي صلى الله عليه وسلم ، واحتال المنهي علىٰ ما نهي عنه بمثل هٰذه الطريق . . لعدّوه لاعباً مستهزئاً بأوامرهم .

وقد عذَّب الله أهل الجنة الذين احتالوا علىٰ ألاَّ يتصدقوا .

وعذّب الله القرية التي كانت حاضرة البحر لما استحلوا المحرم بالحيلة بأن مسخهم قردة وخنازير) .

وقال ابن تيمية في موضع آخر : (إذا تبين ذلك . . فأصول مالك في البيوع أجود من أصول غيره ، فإنه أخذ ذلك عن سعيد بن المسيب الذي كان يقال : هو أفقه الناس في البيوع ، كما كان يقال : عطاء أفقه الناس في المناسك ، وإبراهيم أفقههم في الصلاة ، والحسن أجمعهم لذلك كله .

ولهٰذا وافق أحمد كل واحد من التابعين في أغلب ما فُضّل فيه لمن استقرأ ذلك من أجوبته ، والإمام أحمد موافق لمالك في ذلك في الأغلب ، فإنهما يحرمان الربا ، ويشددان فيه حق التشديد ؛ لما تقدم من شدة تحريمه وعظم مفسدته ، ويمنعان الاحتيال عليه بكل طريق ، حتىٰ يمنعا الذريعة المفضية إليه وإن لم تكن حيلة ، وإن كان مالك يبالغ في سد الذرائع ما لا يختلف قول أحمد فيه أو لا يقوله ، لٰكنه يوافقه بلا خلاف عنه علىٰ منع الحيل كلها .

ففي الجملة : أهل المدينة وفقهاء الحديث مانعون من أنواع الربا منعاً

محكماً ، مراعين لمقصود الشريعة وأصولها ، وفقههم في ذلك هو الذي يؤثر مثله عن الصحابة ، وتدل عليه معاني الكتاب والسنّة)[1] .

لقد حمل ابن تيمية على الحيل في كلامه المذكور حملة لا مرد لها ، ووصف مذهب مالك وأحمد وصفاً دقيقاً لا مزيد عليه ، يكفي في وضع مذهب أحمد في موقعه الصحيح في أصل سد الذرائع .

أما ابن القيم : فقد قال وهو يذكر حيل المرابين : (فتارة بالعينة ، وتارة بالمحلل ، وتارة بالشرط المتقدم المتواطأ عليه ، ثم يطلقون العقد من غير اشتراط ، وقد علم الله والكرام الكاتبون والمتعاقدان ومن حضر أنه عقد ربا ، مقصوده وروحه بيع خمسة عشر مؤجلة بعشرة نقداً ليس إلاّ ، ودخول السلعة كخروجها ، حرف جاء لمعنىً في غيره . فهلا فعلوا هـٰهنا كما فعلوا ـ الشافعية ـ في مسألة مد عجوة ودرهم بمد ودرهم ، وقالوا : قد يجعل وسيلة إلىٰ ربا الفضل بأن يكون المد في أحد الجانبين يساوي بعض مد في الجانب الآخر ، فيقع التفاضل . فيالله العجب ، كيف حرمت تلك الذريعة ، وأبيحت تلك الذرائع الموصلة إلىٰ ربا النسيئة خالصاً ؟

وأين مفسدة بيع الحلية بجنسها ومقابلة الصياغة بحظها من الثمن إلىٰ مفسدة الحيل الربوية التي هي أساس كل مفسدة وأصل كل بلية ؟! وإذا حصحص الحق . . فليقل الجاهل ما شاء ، وبالله التوفيق)[2] .

لعمري إنه كلام واضح ، وحجة بالغة دامغة .

لـٰكن لتعرف تفاصيل فقه المذهب الحنبلي في مسألة سد الذرائع مع أدلته فقد رأينا عرض كلام مؤلف واحد ، هو الموفق ابن قدامة في كتابه « المغني » وذلك في ثلاثة مواضع تمثل تطبيقات سد الذرائع .

أولاً : بيع العينة ـ بيوع الآجال المصطلح المالكي ـ ثم فقرة من مسألة

---

(١) ابن تيمية في « الفتاوى » (٢٩/ ٢٦ ـ ٣١) .
(٢) ابن القيم في « إعلام الموقعين » (١/ ١٤٢ ـ ١٤٣) .

التحايل علىٰ إسقاط الشفعة لقوة كلام أحمد في هـٰذا الموضع ، ثم مسألة بيع العنب لمن يعصره خمراً وما معها من البيوع المفضية إلى المعصية .

وقد ذكر ابن قدامة كثيراً من الوسائل وناقشها علىٰ ضوء الأدلة المنصوصة والمقاصد بإنصاف ، ومنها :

(مسألة : قال : « ومن باع سلعة بنسيئة ، لم يجز أن يشتريها بأقل مما باعها به » .

وجملة ذلك : أن من باع سلعة بثمن مؤجل ثم اشتراها بأقل منه نقداً . . لم يجز في قول أكثر أهل العلم ، رُوي ذلك عن ابن عباس ، وعائشة ، والحسن ، وابن سيرين ، والشعبي ، والنخعي ، وبه قال أبو الزناد ، وربيعة ، وعبد العزيز بن أبي سلمة ، والثوري ، والأوزاعي ، ومالك ، وإسحاق ، وأصحاب الرأي . وأجازه الشافعي ؛ لأنه ثمن يجوز أن يبيعها به من غير بائعها ، فجاز من بائعها ، كما لو باعها بمثل ثمنها .

ولنا ما روىٰ غندر ، عن شعبة ، عن أبي إسحاق السبيعي ، عن امرأته العالية بنت أيفع بن شرحبيل : أنها قالت : دخلت أنا وأم ولد زيد بن أرقم وامرأته علىٰ عائشة رضي الله عنها ، فقالت أم ولد زيد بن أرقم : إني بعت غلاماً من زيد بن أرقم بثمان مئة درهم إلى العطاء ، ثم اشتريته منه بست مئة درهم ، فقالت لها : بئس ما شريت ، وبئس ما اشتريت ، أبلغي زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلاّ أن يتوب . رواه الإمام أحمد ، وسعيد بن منصور .

والظاهر أنها لا تقول مثل هـٰذا التغليظ وتقدم عليه إلاّ بتوقيف سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فجرىٰ مجرىٰ روايتها ذلك عنه ، ولأن ذلك ذريعة إلى الربا ، فإنه يُدخلُ السلعة ليستبيح بيع ألف بخمس مئة إلىٰ أجل معلوم ، وكذلك رُوي عن ابن عباس في مثل هـٰذه المسألة أنه قال : أرىٰ مئة بخمسين بينهما حريرة ؛ يعني : خرقة حرير جعلاها في بيعهما .

والذرائع معتبرة لما قدمناه .

فأما بيعها بمثل الثمن أو أكثر . . فيجوز ؛ لأنه لا يكون ذريعة ، وهـٰذا إذا كانت السلعة لم تنقص عن حالة البيع ، فإن نقصت : مثل أن هزل العبد ، أو نسي صناعة ، أو تخرق الثوب أو بلي . . جاز له شراؤها بما شاء ؛ لأن نقص الثمن لنقص المبيع لا للتوسل إلى الربا .

وإن نقص سعرها ، أو زاد لذلك أو لمعنىً حدث فيها . . لم يجز بيعها بأقل من ثمنها ، كما لو كانت بحالها . نص أحمد علىٰ هـٰذا كله .

فصل : وإن اشتراها بعرض ، أو كان بيعها الأول بعرض ، فاشتراها بنقد . . جاز ، وبه قال أبو حنيفة ، ولا نعلم فيه خلافاً ؛ لأن التحريم إنما كان لشبهة الربا ، ولا ربا بين الأثمان والعروض .

فأما إن باعها بنقد ، ثم اشتراها بنقد آخر ؛ مثل أن يبيعها بمئتي درهم ، ثم اشتراها بعشرة دنانير : فقال أصحابنا : يجوز ؛ لأنها جنسان لا يحرم التفاضل بينهما ، فجاز ، كما لو اشتراها بعرض ، أو بمثل الثمن .

وقال أبو حنيفة : لا يجوز استحساناً ؛ لأنهما كالشيء الواحد في معنى الثمنية ، ولأن ذلك يتخذ وسيلة إلى الربا ، فأشبه ما لو باعها بجنس الثمن الأول ، وهـٰذا أصح إن شاء الله تعالى .

فصل : وهـٰذه المسألة تسمى : مسألة العينة . قال الشاعر :

أَنَـدّانُ أم نَعْـتَـانُ أَمْ يَنْبَـري لَنَـا ... فَتىً مِثْل نَصْلِ السَّيْفِ مِيزَتْ مَضَارِبُه

فقوله : نعتان ؛ أي : نشتري عينة مثل ما وصفنا .

وقد رویٰ أبو داوود بإسناده عن ابن عمر قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « إذا تبايعتم بالعينة ، وأخذتم أذناب البقر ، ورضيتم بالزرع ، وتركتم الجهاد . . سلّط الله عليكم ذلاً لا ينزعه حتىٰ ترجعوا إلىٰ دينكم » ، وهـٰذا وعيد يدل على التحريم ، وقد روي عن أحمد أنه قال : العينة : أن يكون عند

الرجل المتاع فلا يبيعه إلاّ بنسيئة ، فإن باعه بنقد ونسيئة . . فلا بأس . وقال : أكره للرجل ألاَّ يكون له تجارة غير العينة ، لا يبيع بنقد . وقال ابن عقيل : إنما كره النسيئة لمضارعتها الربا ، فإن الغالب أن البائع بنسيئة يقصد الزيادة بالأجل .

ويجوز أن تكون العينة اسماً لهٰذه المسألة ، وللبيع بنسيئة جميعاً ، لٰكن البيع بنسيئة ليس بمحرم اتفاقاً ، ولا يكره إلاّ ألاَّ يكون له تجارة غيره .

فصل : وإن باع سلعة بنقد ، ثم اشتراها بأكثر منه بنسيئة ؛ فقال أحمد في رواية حرب : لا يجوز ذلك إلاّ أن يغير السلعة ؛ لأن ذلك يتخذه وسيلة إلى الربا ، فأشبه مسألة العينة . فإن اشتراها بنقد آخر ، أو بسلعة أخرى ، أو بأقل من ثمنها نسيئة . . جاز ؛ لما ذكرناه في مسألة العينة .

ويحتمل أن يجوز له شراؤها بجنس الثمن بأكثر منه ، إلاّ أن يكون ذلك عن مواطأة أو حيلة . . فلا يجوز ، وإن وقع ذلك اتفاقاً من غير قصد . . جاز ؛ لأن الأصل حلُّ البيع ، وإنما حرم في مسألة العينة بالأثر الوارد فيه ، وليس هٰذا في معناه ، ولأن التوسل بذلك أكثر ، فلا يلحق به ما دونه ، والله أعلم .

فصل : وكل موضع قلنا : لا يجوز له أن يشتري . . لا يجوز ذلك لوكيله ؛ لأنه قائم مقامه ، ويجوز لغيره من الناس ، سواء كان أباه ، أو ابنه ، أو غيرهما ؛ لأنه غير البائع ، ويشتري لنفسه ، فأشبه الأجنبي .

فصل : ومن باع طعاماً إلىٰ أجل ، فلما حل الأجل أخذ منه بالثمن الذي في ذمته طعاماً قبل قبضه . . لم يجز . روي ذلك عن ابن عمر ، وسعيد بن المسيب ، وطاووس ، وبه قال مالك ، وإسحاق ، وأجازه جابر بن زيد ، وسعيد بن جبير ، وعلي بن الحسين ، والشافعي ، وابن المنذر ، وأصحاب الرأي .

قال علي بن الحسين : إذا لم يكن لك في ذلك رأي .

وروي عن محمد بن عبد الله بن أبي مريم أنه قال : بعتُ تمراً من التمّارين كل سبعة آصُع بدرهم ، ثم وجدتُ عند رجل منهم تمراً يبيعه أربعة آصُع بدرهم ، فاشتريت منه ، فسألت عكرمة عن ذلك فقال : لا بأس ، أخذت أنقص مما بعت .

ثم سألت سعيد بن المسيب عن ذلك ، وأخبرته بقول عكرمة ، فقال : كذب ، قال عبد الله بن عباس : ما بعت من شيء مما يكال بمكيال . . فلا تأخذ منه شيئاً مما يكال بمكيال إلاّ ورقاً أو ذهباً . فإذا أخذت ورقاً . . فابتع ممن شئت منه أو من غيره .

فرجعت ، فإذا عكرمة قد طلبني ، فقال : الذي قلت لك هو حلال هو حرام . فقلت لسعيد بن المسيب : إن فضل لي عنده فضل ؟ قال : فأعطه أنت الكسر ، وخذ منه الدرهم .

ووجه ذلك : أنه ذريعة إلىٰ بيع الطعام بالطعام نسيئة ، فحرم كمسألة العينة ، فعلىٰ هـٰذا كل شيئين حرّم النَّساء فيهما لا يجوز أن يؤخذ أحدهما عوضاً عن الآخر قبل قبض ثمنه إذا كان البيع نساءً . نص أحمد علىٰ ما يدل علىٰ هـٰذا . وكذلك قال سعيد بن المسيب فيما حكينا عنه .

والذي يقْوَىٰ عندي جواز ذلك إذا لم يفعله حيلة ، ولا قصد ذلك في ابتداء العقد ؛ كما قال علي بن الحسين فيما يروي عنه عبد الله بن زيد قال : قدمت علىٰ علي بن الحسين ، فقلت له : إني أجذ نخلي ، وأبيع ممن حضرني التمر إلىٰ أجل ، فيقدمون بالحنطة وقد حل ذلك الأجل ، فيوقفونها بالسوق ، فأبتاع منهم وأقاصُّهم ، قال : لا بأس بذلك إذا لم يكن منك علىٰ رأي . وذلك لأنه اشترى الطعام بالدراهم التي في الذمة بعد إبرام العقد أول لزومه ، فصح كما لو كان المبيع الأول حيواناً أو ثياباً ، ولما ذكرنا في الفصل الذي قبل هـٰذا ، فإنه لم يأخذ بالثمن طعاماً ، ولـٰكن اشترىٰ من المشتري طعاماً بدراهم وسلمها إليه ، ثم أخذها منه وفاءً ، أو لم يسلمها إليه ، لـٰكن قاصَّه بها كما في حديث علي بن الحسين)[1] .

(مسألة : قال : « وبيع العصير ممن يتخذه خمراً باطل » .

---

(١) ابن قدامة في « المغني » (٦/ ٢٦٠) وما بعدها .

وجملة ذلك : أن بيع العصير لمن يعتقد أنه يتخذه خمراً محرم ، وكرهه الشافعي ، وذكر بعض أصحابه أن البائع إذا اعتقد أنه يعصرها خمراً فهو محرم ، وإنما يكره إذا شك فيه .

وحكى ابن المنذر عن الحسن وعطاء والثوري أنه لا بأس ببيع التمر ممن يتخذه مسكراً ، قال الثوري : بع الحلال ممن شئت ، واحتج لهم بقول الله تعالى : ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ ، ولأن البيع تم بأركانه وشروطه .

ولنا قول الله تعالى : ﴿وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ ، وهٰذا نهي يقتضي التحريم .

ورُوي عن النبي صلى الله عليه وسلم : أنه لعن في الخمر عشرة ؛ فروى ابن عباس : أن النبي صلى الله عليه وسلم أتاه جبريل ، فقال : يا محمد ؛ إن الله لعن الخمر ، وعاصرها ، ومعتصرها ، وحاملها ، والمحمولة إليه ، وشاربها ، وبائعها ، ومبتاعها ، وساقيها[1] .

وأشار إلىٰ كل معاون عليها ، ومساعد فيها .

وقال : روي هٰذا الحديث عن ابن عباس ، وابن عمر ، عن النبي صلى الله عليه وسلم .

وروى ابن بطة في تحريم النبيذ بإسناده ، عن محمد بن سيرين أن قيما كان لسعد بن أبي وقّاص في أرض له ، فأخبره عن عنب أنه لا يصلح زبيباً ، ولا يصلح أن يباع إلاّ لمن يعصره . . فأمر بقلعه وقال : بئس الشيخ أنا إن بعتُ الخمر . ولأنه يعقد عليها لمن يعلم أنه يريدها للمعصية ، فأشبه إجارة أمته لمن يعلم أنه يستأجرها ليزني بها .

والآية مخصوصة بصور كثيرة ، فيخص منها محل النزاع بدليلنا ، وقولهم : تم البيع بشروطه وأركانه ، قلنا : لٰكن وجد المانع منه ، إذا ثبت هٰذا . . فإنما

---

(١) رواه الترمذي من حديث أنس .

يحرم البيع ويبطل إذا عَلِمَ البائع قصد المشتري ذلك ، إما بقوله ، وإما بقرائن مختصة به تدل علىٰ ذلك .

فأما إن كان الأمر محتملاً ؛ مثل أن يشتريها من لا يعلم حاله ، أو من يعمل الخل والخمر معاً ولم يلفظ بما يدل علىٰ إرادة الخمر . . فالبيع جائز ، وإذا ثبت التحريم . . فالبيع باطل .

ويحتمل أن يصح ، وهو مذهب الشافعي ؛ لأن المحرم في ذلك اعتقاده بالعقد دونه ، فلم يمنع صحة العقد ، كما لو دلس العيب ، ولنا : أنه عقد علىٰ عين لمعصية الله بها ، فلم يصح ، كإجارة الأمة للزنا والغناء .

وأما التدليس : فهو المحرم دون العقد ، ولأن التحريم هٰهنا لحق الله تعالى ، فأفسد العقد ، كبيع درهم بدرهمين ، ويفارق التدليس ، فإنه لحق آدمي .

فصل : وهٰكذا الحكم في كل ما قصد به الحرام ؛ كبيع السلاح لأهل الحرب ، أو لقطاع الطريق ، أو في الفتنة ، وبيع أمة للغناء ، أو إجارتها كذلك ، أو إجارة دار لبيع الخمر فيها ، أو لتتخذ كنيسة ، أو بيت نار ، وأشباه ذلك ، فهٰذا حرام ، والعقد باطل لما قدمنا .

قال ابن عقيل : وقد نص أحمد رحمه الله علىٰ مسائل نبّه بها علىٰ ذلك ، فقال في القصاب والخباز : إذا علم أن من يشتري منه يدعو عليه من يشرب المسكر . . لا يبيعه ، ومن يخترط الأقداح لا يبيعها ممن يشرب فيها .

ونهىٰ عن بيع الديباج للرجال ، ولا بأس ببيعه للنساء ، ورُوي عنه لا يبيع الجوز من الصبيان للقمار ، وعلىٰ قياسه البيض ، فيكون بيع ذلك كله باطلاً)[1] .

(فصل : لا يحل الاحتيال لإسقاط الشفعة ، وإن فعل . . لم تسقط .

---

(١) ابن قدامة في « المغني » (٦/ ٣١٧) .

قال أحمد في رواية إسماعيل بن سعيد ، وقد سأله عن الحيلة في إبطال الشفعة ، فقال : لا يجوز شيء من الحيل في ذلك ، ولا في إبطال حق مسلم .

وبهٰذا قال أبو أيوب ، وأبو خيثمة ، وابن أبي شيبة ، وأبو إسحاق الجوزجاني .

وقال عبد الله بن عمر : من يخدع الله . . يخدعه . وقال أيوب السختياني : إنهم ليخادعون الله كما يخادعون صبياً ، لو كانوا يأتون الأمر علىٰ وجهه . . كان أسهل علي .

ومعنى الحيلة : أن يظهروا في البيع شيئاً لا يؤخذ بالشفعة معه ، ويتواطئون في الباطن علىٰ خلافه)[1] .

هٰذه هي أهم تطبيقات الذرائع في مذهب الإمام أحمد رحمه الله ، علىٰ وتيرة واحدة حسم ذرائع الفساد ، ومنع الخديعة والاحتيال ، فمذهب الإمام أحمد هو كما وصفه خبير به الإمام ابن تيمية في مطلع هٰذا العرض : يشدد في الربا أيما تشديد .

أما المالكية :

فهم رحمهم الله أهل الذرائع ، فقد أخذوا بها في أكثر أبواب الفقه ، من العبادات إلى المعاملات ، وبالغوا فيها ، وبلغوا ما لم يبلغه غيرهم .

فمنها في العبادات : عدم وضع اليد اليمنىٰ على اليد اليسرىٰ في الصلاة خيفة اعتقاد الوجوب .

ومنها : النهي عن صيام ستة أيام من شوال للجاهل .

ومنها : النهي عن تعمد قراءة سورة فيها سجدة ليسجد .

أما المعاملات : فمن أهمها بيوع الآجال ، وهٰذه تطبيقات بيوع الآجال ، وهي بيوع ظاهرها الجواز ، لٰكنها تؤدي إلىٰ ممنوع .

---

(١) ابن قدامة في « المغني » (٧/ ٤٨٥) .

قال خليل في « مختصره » : (ومُنع للتهمة) أي : لأجل ظن قصد ما منع شرعاً سداً للذرائع (ما) بيع جائز في الظاهر (كثر قصده) الناس له للتوصل إلى الربا الممنوع .

وشروط بيع الآجال ستة ، وهي :

أولاً : أن تكون البيعة الأولىٰ لأجل .

ثانياً : أن يكون المشتري ثانياً هو البائع أو وكيله .

ثالثاً : الثمن الثاني بصفة الثمن الأول .

رابعاً : تعجيل الثمن الثاني كله وهو أقل من الثمن ، أو تأجيل كله أو بعضه .

خامساً : أن يكون في حالة التأجيل لأجل دون أجل البيعة الأولىٰ إن كان أقل ، أو يكون لأجل أبعد والثمن الثاني أكثر .

سادساً : وأن يكون اشتراه لنفسه ، فإذا اشتراه لمحجور . . فهو مكروه فقط .

تحصل من هـٰذا ثلاث صور :

أن يبيعه سلعة إلىٰ أجل بثمن ، ثم يشتريها منه بثمن نقد أقل من الثمن الأول .

أن يبيعه سلعة إلىٰ أجل بثمن ، ثم يشتريها منه إلىٰ أجل دون الأجل بثمن أقل من ثمن البيع .

أن يبيعه سلعة إلىٰ أجل بثمن ، ثم يشتريها منه إلىٰ أجل أبعد بأكثر من الثمن الأول .

فهـٰذه الصور الثلاث ممنوعة ، والتهمة فيها سلف جر نفعاً .

وضابطها : العقد على الأجل وتعجيل للأقل ، أما في التساوي . . فلا مانع إلاّ إذا اشترطا نفي المقاصة ، فإن شرط ذلك . . منع .

وهـٰذه صورة رابعة تهمتها الدين بالدين ، أما إذا كان البيع بنقدين إلىٰ أجل فيهما . . فيمتنع لتهمة الدين والصرف المؤخر .

فلو باع سلعة بذهب إلىٰ أجل ، ثم اشتراها بفضة نقداً أو لأجل دون أو لأجل أبعد ، ومثل ذلك : لو كان الثمن الأول فضة ، والثمن الثاني ذهباً . . كل هـٰذه الصور ممنوعة ، وعددها أربع وعشرون بمراعاة أن يكون الذهب قيمة الفضة أو أقل أو أكثر .

وتجوز صورة واحدة ، فيحال البيع بالسكتين ، وهي صورة تغطي الإحسان إذا عجل من أحد النقدين أكثر بكثير من قيمة المؤجل ، وهـٰذا لا يفعله إلاّ من يبغي الأجر ، يعجل الكثير ليأخذ القليل ، أو يكون مختلاً عقلياً .

وهناك تفصيلات في العرض المخالف ترجع إلىٰ منع صور الدين بالدين . أما في المثلي : فيمنع ما عجل فيه الأقل كالصور الثلاث الأول .

أما إن اشترىٰ بعض ما باع لأبعد من الأجل الأول مطلقاً بمثل الثمن الأول ، أو أكثر ، أو بأقل من الثمن الأول نقداً ، أو لدون الأجل . . امتنعت الصور الخمس لما في المساوي والأكثر من سلف جر نفعاً ، وما في الأقل نقداً أو لدون الأجل أو لأبعد من بيع وسلف .

هنا تكمل صورة بيوع الآجال ، فهي بيوع تعتمد علىٰ أربع تهم :

تهمة سلف جر نفعاً .

والدين بالدين .

والصرف المؤجل .

والبيع والسلف .

وهناك تهم أخرى ، منها : أنظرني . . أزدك .

ومعلوم أنه إذا تغيرت السلعة عند مشتريها يجوز اشتراؤها من بائعها الأول ؛ لعدم التهمة .

وفي كل بيوع الآجال يصح البيع الأول .

هٰذه خلاصة مذهب مالك في المسألة[1] .

وقد توسع المالكية في توليد المسائل حتىٰ ولدوا من مسألة حمار ربيعة المذكورة في موطأ ابن وهب أربعاً وعشرين مسألة .

وهي مسألة الحمار الذي بيع بعشرة دنانير إلىٰ أجل ، ثم استرده صاحبه بالإقالة قبل حلول الأجل ، ودفع المشتري ديناراً نقداً . . منع ؛ لأنه بيع وسلف ، لأن المشتري ترتب في ذمته عشرة دنانير دفع عنها معجلاً الحمار الذي اشتراه وديناراً ليأخذ من نفسه عند حلول الأجل تسعة عوض الحمار ، وهو بيع ودينار عن الدينار السابق ، وهو سلف ، وتدخله تهمة : (ضع وتعجل) علىٰ أن الحمار يساوي ثمانية فأقل ، وإذا زاد مع الحمار ديناراً مؤجلاً . . منع مطلقاً ؛ لأنه فسخ دين في دين .

أما إذا كان الدينار المؤجل من ثمن الحمار وللأجل ، أو زيد مع الحمار غير عين ، كفرس وبقرة . . فيجوز إن عجلا .

وقد ذكر ابن يونس أبياتاً في مسألة الإقالة بالزيادة ، فقال :

إذا اسْـتَقَالَكَ مُبْتَاعٌ إِلىٰ أَجَـلٍ ... وزَادَ نَقْـداً فَخُـذْهُ ثُمَّ لا تَسَلِ
حَاشَا مِنَ الذَّهَبِ المُرْجَا إِلىٰ أَجَلٍ ... إلاّ إِلَىٰ ذَلِكَ المِيقَـاتِ والأَجَـلِ
مَعَ الرِّقَـاتِ فَلا تَرْددُ فَإِنَّ لَهَـا ... حُكْماً مِنَ الصَّرْفِ فِي التَّعْجِيلِ والأَجَلِ
وزِدْهُ أَنْتَ مِنَ الأَشْـيَاءِ أَجْمَعِها ... مَا شِـئْتَ نَقْداً ومَضْمُوناً إِلىٰ أَجَلِ
مَا لَمْ يَكُنْ صِنْفَ مَا اسْتَرْجَعْتَ تَدْفَعُه إِلىٰ زَمَـانٍ ولا بَأساً عَلىٰ عَجَـلِ

أصل هٰذه البيوع التي ولدت ما جاء عن مالك رحمه الله تعالى ، أو عن شيخه ربيعة ، ونحن نقدمه عن طريق أبي عمر بن عبد البر رحمه الله :

---

(١) راجع الدردير في « الشرح الصغير » (٣/١١٦ ـ ١٢٧) ، والدردير في « الشرح الكبير » بهامش « الدسوقي علىٰ خليل » (٣/٧٦ ـ ٨٨) ، و« الزرقاني علىٰ خليل » ، وبهامشه « البناني » (٥/٩٨ ـ ١٠٧) .

(قال أبو عمر : يدخل في هـٰذا الباب مسألة حمار ربيعة ، ذكرها ابن وهب عنه في « موطئه » قال : حدثني الليث بن سعد قال : كتب إليَّ ربيعة يقول في رجل باع حماراً بعشرة دنانير نسيئة ، ثم استقاله ، فأقاله بربح دينار عجّله له ، وآخر باع حماراً بنقد ، فاستقاله المبتاع ، فأقاله بزيادة دينار أخره عنه إلىٰ أجل ، فقال ربيعة : هـٰذه ليست إقالة ؛ لأنه جميعاً صار بيعاً . إنما الإقالة أن يتَرَادَّ البائع والمبتاع ما كان بينهما من البيع علىٰ ما كان البائع عليه .

فأما الذي ابتاع حماراً إلىٰ أجل ، ثم ردّه بفضل تعجّله . . فإنما ذلك بمنزلة من اقتضىٰ ذهباً يتعجلها من ذهب .

وأما الذي ابتاع الحمار بنقد ، ثم جاء فاستقال صاحبه ، فقال الذي باعه : لا أقيلك إلاّ بربح دينار إلىٰ أجل . . فإن هـٰذا لا يصلح ؛ لأنه أخذ عنه الدينار وانتقد وأخذ الحمار بما بقي من الثمن ، فصار ذهباً بذهب إلىٰ أجل .

قال مالك : في الرجل يبيع من الرجل الجارية بمئة دينار إلىٰ أجل ، ثم يشتريها بأكثر من ذلك الثمن الذي باعها به إلىٰ أبعد من ذلك الأجل الذي باعها إليه : إن ذلك لا يصلح ، وتفسير ما كره من ذلك : أن يبيع الرجل الجارية إلىٰ أجل ، ثم يبتاعها إلىٰ أجل أبعد منه ، يبيعها بثلاثين ديناراً إلىٰ شهر ، ثم يبتاعها بستين ديناراً إلىٰ سنة ، أو إلىٰ نصف سنة ، فصار إن رجعت إليه سلعته بعينها ، وأعطاه صاحبه ثلاثين ديناراً إلىٰ شهر . . بستين ديناراً إلىٰ سنة أو إلىٰ نصف سنة ، فهـٰذا لا ينبغي .

قال أبو عمر : حكم هـٰذا عنده إذا باع السلعة إلىٰ أجل ، ثم اشتراها إلىٰ أبعد من ذلك الأجل بأكثر من ذلك الثمن . . كحكم من باعها إلىٰ أجل بثمن ، ثم ابتاعها بالنقد بأقل من ذلك ؛ لأنه في كلا الوجهين ترجع إليه سلعته بعينها ، ويجعل بيده دراهم أو ذهباً بأكثر منها إلىٰ أجل ، وهـٰذا هو الربا ، لا شك فيه لمن قصده)[1] .

---

(١) ابن عبد البر في « الإستذكار » (١٩/١٩ ـ ٢٠) .

ومسألة العينة ، وهي البيع المتحيل به علىٰ دفع عين في أكثر منها ، بهٰذا عرفها ابن عرفة ، وقال أبو عمر : هو بيع ما ليس عندك ، وفي تطبيقها : هي طلب شخص من شخص سلعة ليست عنده ليدفع إليه ربحاً .

ومنها صور ممنوعة : إن قال اشتر لي بعشرة ، وآخذه باثني عشر إلىٰ أجل ، أو اشترها بعشرة نقداً ، وآخذها باثني عشر نقداً ، إن نقد المأمور العشرة بشرط ، وصور المنع إنما تمنع إذا كان من أهل العينة ؛ أي : ممن نصبوا أنفسهم لهٰذا العمل ؛ كالبنوك .

وهناك طائفة أخرىٰ من المسائل لا يجوز فيها البيع ويفسخ ، وهي كل شيء يعلم أن المشتري قصد به أمراً لا يجوز .

قال الزرقاني في شرحه للمختصر بعد أن ذكر منع آلة الحرب للحربيين ، قال في « التوضيح » : (وكذا الدار لمن يتخذها كنيسة ، والخشبة لمن يتخذها صليباً ، والعنب لمن يعصره خمراً ، والنحاس لمن يتخذها ناقوساً ، وكل شيء يعلم أن المشتري قصد به أمراً لا يجوز ؛ كبيع الجارية لأهل الفساد الذين لا غيرة لهم) .

قال ابن رشد في « البيان والتحصيل » : (وسئل ـ الضمير يعود إلى ابن القاسم في رسم سماع سحنون عنه ـ عن بيع العنب لمن يعصره خمراً أو يكري حانوته لمن يبيع الخمر أو يكري دابته إلى الكنيسة أو يبيع شاته لمن يذبحها لأعياد النصارى ، وقال أما بيع العنب لمن يعصره خمراً أو كراء البيوت ممن يبيع الخمر فأرىٰ أن يفسخ الكراء ويرد البيع ما لم يفت فإن فات تم البيع ولم أفسخه)[1] .

وقد أشار إلىٰ مسألة الإجارة ، وهي كالبيع ، تمنع لأغراض غير جائزة .

قال خليل في « المختصر » وهو يرد المسائل التي تمنع فيها الإجارة : (ولا تعلم غناء أو دخول حائض لمسجد أو دار لتتخذ كنيسة كبيعها لذلك) .

---

(١) ابن رشد في « البيان والتحصيل » (٩/ ٣٩٤) وما بعدها .

قال الزرقاني معلقاً عليه : (وإيجار دار أو أرض لتتخذ كنيسة ، أو بيت نار ، أو محلاً لبيع الخمر ، أو عصره ، أو مجمعاً للفساق)[1] .

وهناك مسائل أخرىٰ بالغ أصحابنا فيها بالحماية ، حيث أصلوا قاعدة هي منع المواعدة بما لا يصح وقوعه في الحال حماية .

قال المقري : قاعدة أصل مالك منع المواعدة بما لا يصح وقوعه في الحال حماية ، ومن ثم منع مالك المواعدة في العدة ، وعلىٰ بيع الطعام قبل قبضه ووقت نداء الجمعة ، وعلىٰ ما ليس عندك ، وفي الصرف مشهورها المنع ، وثالثها الكراهة وشهرت . قال الزقاق في « المنهج » :

بِفَاسِدٍ فِي الحَالِ لا تُواعِدِ ... كَعِدَّةٍ بَيْعِ طَعَامٍ وَارِدِ
مَا لَيسَ عِنْدَكَ كَذَا ومَا مُنِعْ ... للوَقْتِ فِي الصَّرْفِ خِلافٌ قَدْ سُمِعْ

قال المنجور عن ابن رشد : (وهي في الطعام قبل قبضه كالمواعدة على النكاح في العدة .

وإنما منعت فيهما لأن إبرام العقد محرم فيهما ، فجعلت المواعدة حريماً له)[2] .

وفي الختام فإن مبدأ سد الذرائع للعمل به ثلاثة شروط ، ذكرها أبو بكر بن العربي ، وهي كما يلي :

الشرط الأول :

أن تكون ذريعة لمحرم منصوص ، ويفهم أن المحرم الاجتهادي لا تسد ذريعته ، ونصه كما في القرطبي : (فإن قيل : يلزم ترك مالك أصله في التهمة والذرائع ، إذ جوز له الشراء من يتيمه ؟ فالجواب : أن ذلك لا يلزم ، وإنما يكون ذلك ذريعة فيما يؤدي من الأفعال المحظورة إلىٰ محظورة منصوص عليها .

---

(١) الزرقاني في « شرح مختصر خليل » (٧/ ٢٣) .
(٢) « المنجور شرح المنهج » (ص٤٩٢ ـ ٤٩٣) .

وأما هـٰهنا فقد أذن الله سبحانه وتعالىٰ في صورة المخالطة ، ووكل الحاضنين في ذلك إلىٰ أمانتهم بقوله : ﴿ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ ﴾ ، وكل أمر مخوف وكَلَ الله سبحانه وتعالى المكلَّف إلىٰ أمانته لا يقال فيه : إنه يتذرع إلىٰ محظور به ، فيمنع منه ، كما جعل الله النساء مؤتمنات علىٰ فروجهن مع عظيم ما يترتب علىٰ قولهن في ذلك من الأحكام ، ويرتبط به من الحل والحرمة والأنساب ، وإن جاز أن يكذبن)[1] .

الشرط الثاني :

إذا عارضته حاجة أو مصلحة راجحة ، فما حرم للذريعة يباح للحاجة أو المصلحة الراجحة .

وهـٰذا الشرط ذكره ابن القيم في كتابيه « الإعلام » و« الزاد » .

قال في « زاد المعاد » : (وتحريم الحرير إنما كان سداً للذريعة ، ولهـٰذا أبيح للنساء وللحاجة والمصلحة الراجحة ، وهـٰذه قاعدة ما حرم لسد الذرائع ، فإنه يباح عند الحاجة والمصلحة الراجحة ، كما حرّم النظر سداً لذريعة الفعل ، وأبيح منه ما تدعو إليه الحاجة والمصلحة الراجحة)[2] .

وقال في « إعلام الموقعين » : (وما حُرِّمَ سداً للذريعة أُبيح للمصلحة الراجحة ، كما أبيحت العرايا من ربا الفضل ، وكما أبيحت ذوات الأسباب من الصلاة بعد الفجر والعصر ، وكما أبيح النظر للخاطب والشاهد والطبيب والمعامل من جملة النظر المحرم ، وكذلك تحريم الذهب والحرير على الرجال ، حرم لسد ذريعة التشبه بالنساء الملعون فاعله ، وأبيح منه ما تدعو إليه الحاجة)[3] .

أما غيره : فينظر إلىٰ هـٰذه القضية من زاوية الموازنة بين المصالح

---

(١) القرطبي في « الجامع لأحكام القرآن » (٣/ ٦٥) .
(٢) ابن القيم في « زاد المعاد » (٣/ ٨٨) .
(٣) ابن القيم في « إعلام الموقعين » (٢/ ١٦١) .

والمفاسد ، فتقدم المصلحة ، وترتكب المفسدة المرجوحة ، حتىٰ ولو كان التحريم لا ينتمي إلىٰ سد الذرائع .

فالكذب حرام يجوز لإصلاح ذات البين ، ولا يرد هـٰذا قاعدة (درء المفاسد مقدم علىٰ جلب المصالح) ؛ لأننا نقول : إن الأمر في الحقيقة يتعلق بالتعارض بين مفسدتين ؛ لأن الترك تترتب عليه مفسدة لا تعالج إلاّ بالإقدام ، فارتكبت المفسدة الخفيفة ، وهي قاعدة (ارتكاب أخف الضررين وأخف الممنوعين) .

قال المقري : (قاعدة العمل بالراجح واجب بالإجماع ، فتسقط المفسدة المرجوحة بالمصلحة الراجحة إذا تعذر الجمع) .

قال في « المنهج المنتخب » :

لأَكْبَرِ الضُّرَّيْنِ يُنْفَى الأَصْغَرُ ... مِنْ ذَلِكَ الجَارُ ومَنْ يَحْتَكِرُ
وصَاحِبُ المَاءِ أو الفَدَّانِ ... وفَرَسٍ والشِّبْهِ للسُّلْطَانِ
وحَكَمَانَ وسَفِينَةٌ أَسِيرْ ... يُجْبَرُ صَاحِبُ القَلِيلِ للكَثِيرْ

أشار إلى السفينة يُرمىٰ منها المتاع خوفاً من الغرق ؛ لأن حرمة الأنفس أشد من حرمة المتاع ، والأسير يفدىٰ بمال ينفع العدو .

وقال :

أَخَفُّ مَكْرُوهَيْنِ أو حَظْرَيْنِ ... إنْ لَمْ يَكُنْ بُدٌّ كَفِي ضُرَّيْنِ
قَدِّمْ كَبَقْرٍ وعُرَاةٍ وكَذَا ... مُضْطَرٌ أَوْ مَا مِنْ نِكَاحٍ أُنْفِذَا

وهو يشير إلىٰ بقر الميت عن المال الكثير أو عن الولد ، ويشير إلىٰ مذهب مالك في إنفاذ النكاح الثاني في مسألة ذات الوليين إذا دخل بها الزوج الثاني ، والفاسد لصداقه بعد الدخول .

قال المقري : (هـٰذا أصل مالك ، وخالفه الشافعي فيه على الجملة) .

في كل هـٰذه الفروع لا يفرقون بين محرم للذريعة أو محرم بالأصالة ، إنما قاعدتهم الموازنة بين المفسدة والمصلحة ، أو بين المفسدتين ، وهـٰذا النوع يمكن أن يسمىٰ بفتح الذرائع بالذرائع ، بالإضافة إلىٰ ما ذكروه ، فإنك هنا

بإباحتك الفعل الشاملة للوجوب والندب تتوسل إلى الوصول إلىٰ مصلحة راجحة ، أو درء مفسدة كذلك .

وقد وجدت فروعاً في المذهب المالكي تشهد لما ذكره ابن القيم من كون المحرم للذريعة يباح للحاجة ، منها قول خليل : (ومنع مع عدم ماء تقبيل متوضىء وجماع مغتسل إلاّ لطول) .

وأصله من « المدونة » : (يمنع وطء المسافر وتقبيله لعدم ماء يكفيهما) ، وحمله ابن رشد على التنزيه . ومحل الشاهد قول خليل : (إلاّ لطول) فيجوز ، وهو جواز الحاجة .

وكذلك أجاز المالكية ـ أبو عمر والباجي ـ أن يسافر في الطريق يتقين فيه عدم الماء ؛ طلباً للمال ورعي المواشي ، وهو بذلك سيترك الطهارة المائية ، وأجيب : بأنه لا يجب تحصل شرط الصلاة قبل دخول وقتها .

ومن هٰذه المسائل : مسألة قدح العين الذي يؤدي إلىٰ ترك ركن من أركان الصلاة ، كالقيام مثلاً ، أشار إليه خليل بقوله : (وجاز قدح عين أدىٰ لجلوس لا استلقاء ، فيعيد أبداً ، وصحح عذره أيضاً) . فيعالج عينه حتىٰ ولو أدىٰ ذلك إلىٰ أن يصلي مستلقياً علىٰ قفاه ، كما قال ابن وهب ، وهو الصحيح .

وانظر التوفيق بين ابن وهب وابن القاسم في هٰذه المسألة إذا كان مصاباً بصداع .

وتحريم سد الذرائع بدون شك أخف من تحريم المقاصد كما قال القرافي ، حيث قال : (إن حكم الوسائل أخفض رتبة من المقاصد)[1] . ولعل ذلك ما جعل مالكاً يشير إليها بالكراهة : إنهم يكرهون ذلك ، ولم يقل : يحرمونه .

وجعل المالكية يختلفون في فسخ كثير من البيوع المبنية علىٰ سد الذرائع مع تقريرهم للحرمة ، فيذكر ابن رشد الجد في مسألة من يبيع العنب لمن يعصره خمراً ثلاثة أقوال :

---

(١) القرافي في « شرح تنقيح الفصول » (٤٤٩) بتصرف .

الأول : مضي البيع بعد الفوات .

الثاني : الرد إلى القيمة عند الفوات .

الثالث : صحة البيع ولو كانت قائمة . . قائلاً : (فعلىٰ قياس هـٰذا القول لا يفسخ بيع العنب ممن يعصره ، ولا كراء الحانوت ممن يبيع الخمر وأدرك قبل الفوات ، فإن كان نصرانياً . . منع من بيع الخمر في الحانوت ، وبيع عليه العنب ، وإن كان مسلماً . . منع من جميع ذلك)[1] .

وقد صرح الحافظ ابن حجر بأن النهي المتعلق بسد الذرائع بطريق الأولى ، لا على الحتم ، مستدلاً بحديث : « إيّاكم والجلوس على الطرقات » ، قالوا : ما لنا بُدٌّ ، إنما هي مجالسنا نتحدث فيها ، قال : « فإن أبيتم إلاّ المجالس . . فأعطوا الطريق حقها » . قالوا : وما حق الطريق ؟ قال : « غض البصر ، وكف الأذى ، وردّ السلام ، وأمر بالمعروف ، ونهي عن المنكر » .

قال الحافظ : (وفيه حجة بأن سد الذرائع بطريق الأولىٰ لا على الحتم ؛ لأنه نهىٰ أولاً على الجلوس حسماً للمساءة ، فلما قالوا : « وما لنا منها بُد » ذكر لهم المقاصد الأصيلة للمنع ، فعرف أن النهي للإرشاد إلى الأصلح)[2] .

قلت : هـٰذا إذا كان في النهي المنصوص ، فكيف بالنهي الاجتهادي .

الشرط الثالث :

ألاَّ يسقط اعتبار المقاصد ، فإذا أسقط اعتبار الوسيلة وقد ذكره القرافي فقال : (قاعدة : كلما سقط اعتبار المقصد . . سقط اعتبار الوسيلة ؛ فإنها تبع له في الحكم ، وقد خولفت هـٰذه القاعدة في الحج في إمرار الموسىٰ علىٰ رأس من لا شعر له ، مع أنه وسيلة إلىٰ إزالة الشعر ، فيحتاج إلىٰ دليل يدل علىٰ أنه مقصود في نفسه ، وإلا فهو مشكل)[3] .

---

(١) ابن رشد في « البيان والتحصيل » (٩/ ٣٩٤) .

(٢) ابن حجر في « فتح الباري » (٥/ ١١٣) .

(٣) القرافي في « الذخيرة » (١/ ١٥٣) .

الخاتمة

يبرز اتجاهان متميزان ، وفي بعض الحالات متباينان ومتناقضان :

الاتجاه الأول :

يرفض الذرائع ، ويظهر هٰذا الرفض :

أولاً : في عدم اعتبار الذرائع أصلاً قائماً بذاته في أصول مذهبي الإمام الشافعي وأبي حنيفة ، بل إن الفروع التي عملوا فيها بسد الذرائع استندوا فيها إلى الأصول المقررة في مذهبيهما ، كالقياس أو الاستحسان .

ثانياً : نصوص واضحة وبخاصة بالنسبة للشافعية تدل علىٰ رفض مبدأ الذرائع .

ثالثاً : كثرة المسائل والفروع التي لم يعملوا فيها بسد الذرائع ، ومع ذلك فإن لهم فروعاً عملوا لها بالذرائع كما أسلفنا .

وقد حاول بعض العلماء أن ينفي عن الشافعي رحمه الله تعالى القولَ بنفي الذرائع ، ومن هٰؤلاء : ابن القيم إذ يقول : (ومن عرف سيرة الشافعي وفضله . . علم أنه لم يكن يأمر بفعل الحيل التي تبنىٰ على الخداع ، وإن كان يجري العقود علىٰ ظاهرها ، ولا ينظر إلىٰ قصد العاقد إذا خالف لفظه ، فحاشاه أن يبيح للناس المكر والخديعة ، فإن الفرق بين إجراء العقد علىٰ ظاهره فلا يعتبر القصد في العقد ، وبين تجويز عقد قد علم بناؤه على المكر مع العلم بأن باطنه بخلاف ظاهره . . ظاهر ، ومن نسب حله إلى الشافعي فهو خصمه عند الله) ، نافياً عن الشافعي أن يجيز تواطؤ المتعاقدين علىٰ ألف بألف ومئتين ثم يحضران سلعة تحلل الربا . وقد نقل كلامه الحافظ ابن حجر في « الفتح »[1] وارتضاه ، وعقب عليه بقوله : (والتحقيق : أنه لا يلزم من الإثم في العقد بطلانه في ظاهر الحكم ؛ فالشافعية يجوزون العقود علىٰ ظاهرها ، ويقولون مع ذلك : إن من

---

(١) وهو النص السابق ، فقد نقله الحافظ عن ابن القيم بشيء من التصرف . « فتح الباري » (١٢/ ٣٣٦) .

عمل الحيل بالمكر والخديعة يأثم في الباطن ، وبهٰذا يحصل الانفصال عن إشكاله ، والله أعلم)[١] .

ومع ذلك فما ذكر من مظاهر انتفاء الشافعية من الذرائع كافٍ .

والحنفية كالشافعية في أكثر المسائل ، وإن كان أبو حنيفة لم يجز بيوع الآجال بالمعنى الخاص بتوسيط سلعة وعقد إلىٰ أجل يعجل فيه الأقل ، فإنه رحمه الله تنسب إليه أنواع الحيل ، وفي باب ترك الحيل من « صحيح البخاري » كان البخاري يشير إلى الحنفية ببعض يجيز ذلك ، وهي حيل تتعلق بالفرار من الزكاة بهبة ماله أو بيعه قبل الحول .

قال ابن حجر في « شرحه » : (قال مالك : من فوت ماله ينوي به الفرار من الزكاة قبل الحول بشهر أو نحوه . . لزمته الزكاة عند الحول ؛ لقوله صلى الله عليه وسلم : « خشية الصدقة » .

وقال أبو حنيفة : إن نوىٰ بتفويته الفرار من الزكاة قبل الحول بيوم . . لا تضره النية ؛ لأن ذلك لا يلزمه إلاّ بتمام الحول . . .)

إلىٰ أن قال : (وقال بعض الحنفية : هٰذا الذي ذكره البخاري ينسب لأبي يوسف ، وقال محمد : يكره لما فيه من القصد إلىٰ إبطال حق الفقراء بعد وجود سببه ، وهو النصاب ، واحتج أبو يوسف : بأنه امتناع من الوجوب ، لا إسقاط للواجب)[٢] .

أما الاتجاه الثاني :

فهو مذهب الإمام مالك وأحمد ، وهٰذا الاتجاه يعتمد علىٰ سد الذرائع كأصل يرجع إليه ويتعاون مع أصول أخرىٰ وقواعد في المذهبين ؛ ليكون توجهاً فقهياً يجعل الشريعة معللة ومعقولة المعنى ، ينظر فيها إلى المآلات ، وتصان فيها مرامي الأحكام .

---

(١) ابن حجر في « فتح الباري » (١٢/ ٣٣٦ ـ ٣٣٧) .
(٢) ابن حجر في « فتح الباري » (١٢/ ٣٣١) .

أما الاتجاه الأول : فإنه بظاهريته ي٧بتعد عن التعليل ومعقولية النصوص ، وينظر إلى الصور ، وكأن هـٰذا العقد الذي حرم لا علة لتحريمه إلاّ تلك الصورة ، فإذا زالت . . أصبح العقد حلالاً .

وهـٰذه أسباب الخلاف بين الطرفين مجملة كالتالي :

أولاً : سبب عام وهو تجاذب الأدلة .

ويفسره قول الشاطبي عندما تعرض لبيان الوسائل المعتبرة إجماعاً والملغاة كذلك ، فقال : (وأما الثالث : فهو محل الإشكال والغموض ، وفيه اضطربت أنظار النظار من جهة أنه لم يتبين بدليل واضح قطعي لحاقُه بالقسم الأول أو الثاني ، ولا يتبين فيه للشارع مقصد يتفق علىٰ أنه مقصود له ، ولا ظهر أنه علىٰ خلاف المصلحة التي وضعت لها الشريعة بحسب المسألة المفروضة فيه ؛ فصار هـٰذا القسم من هـٰذا الوجه متنازعاً فيه ، شهادة من المتنازعين بأنه غير مخالف للمصلحة ؛ فالتحيل جائز ، أو مخالف ؛ فالتحيل ممنوع)[1] .

وهنا قرر مذهبَ أبي حنيفة في نكاح المحلل خير تقرير قائلاً : إنه تحصل به مصلحة النكاح ، وذكر مسائل بيوع الآجال وقرر مذهب الشافعي خير تقرير قائلاً : الشارع إذا كان قد أباح لنا الانتفاع بجلب المصالح ودرء المفاسد علىٰ وجوه مخصوصة . . فتحري المكلف تلك الوجوه غير قادح[2] .

ثانياً : أدلة جزئية تتعلق بسد الذرائع : وبخاصة في مسائل الآجال أو العينة ؛ ففي حين يعتمد المالكية والحنابلة علىٰ حديث عائشة رضي الله عنها ، وقصتها مع أم ولد زيد ، يعتمد الشافعية علىٰ حديث تمر خيبر .

ثالثاً : أدلة ومعانٍ عامة : نصوص من القرآن والسنّة تلحق الوسيلة بالمقصد نفياً ، وإثباتاً ، ونهياً ، وإيجاباً .

---

(١) الشاطبي في « الموافقات » (٣/ ١٢٥) وما بعدها .
(٢) المرجع السابق .

رابعاً : أن الأصل الإذن حتىٰ يترجح جانب المنع ، ولا يعدل عنه إلاّ بقيام دليل على الضرر فيه ، ومادام لم يثبت فلا عبرة بالتهمة .

المثبتون للذرائع بنوا على الاحتياط ، ودفع المفاسد مقدم علىٰ جلب المصالح ، وذلك كاف في إلغاء الإذن .

خامساً : اختلاف مبدئي حول ترجيح القصد أو اللفظ : قال الحافظ ابن حجر : (والأصل في اختلاف العلماء في ذلك : هل المعتبر في صيغ العقود ألفاظها أو معانيها ؟)[1] .

ويمكن أن نعبر عنه بالقول التالي : هل العبرة في العقود بالعبارة الظاهرة أم العبرة بالإرادة الباطنة والبواعث الكامنة ؟ وما هو مدىٰ سلطان الإرادة الخفية على العقود؟ فالشافعي يبني الأحكام على الظاهر ؛ إذ الشريعة عنده ظاهرية تنظر إلىٰ صور الأفعال ومادتها ، لا إلىٰ بواعثها ومآلاتها .

أما الحنفية فلهم قاعدة تدنو كثيراً من مذهب الشافعي ، وهي : (المعتبر في أوامر الله تعالى المعنى ، وفي أمور العباد الاسم واللفظ)[2] .

الترجيح

الظاهر أن مذهب مالك وأحمد في الذرائع أقوىٰ من حيث النقول ، وأوضح من جهة المعقول .

فإن الشريعة جاءت لحكمة ولمصلحة ، فتفويت حكمتها وإلغاء مصالحها بالحيل حتىٰ يصبح ذلك أمراً ثابتاً متعارفاً عليه وعادة مستقرة . . أمر لا يقرّه الشرع .

لقد قال الحافظ ابن حجر ـ وهو شافعي ـ في شرحه لاستشهاد الإمام البخاري علىٰ بطلان الحيل بحديث : « إنما الأعمال بالنيّات » : (قال ابن المنير : اتسع البخاري في الاستنباط ، والمشهور عند النظار حمل الحديث على العبادات ،

---

(١) ابن حجر في « فتح الباري » (١٢/ ٣٢٦) .

(٢) حاشية الحموي علىٰ « الأشباه والنظائر » لابن نجيم (ص٢٧) .

فحمله البخاري عليها وعلى المعاملات ، وتبع مالكاً في القول بسد الذرائع واعتبار المقاصد ، ولو فسد اللفظ وصح القصد ألغي اللفظ وأعمل القصد تصحيحاً وإبطالاً . قال : والاستدلال بهٰذا الحديث علىٰ سد الذرائع وإبطال التحيل من أقوى الأدلة ، ووجه التعميم أن المحذوف المقدر الاعتبار ، فمعنى الاعتبار في العبادات إجزاؤها وبيان مراتبها ، وفي المعاملات وكذلك الأيمان الرد إلى القصد)[1] .

وظاهرية الشافعية في هٰذا مع قول بعضهم بحرمة العقد وتأثيم صاحبه متناقض مع تصحيحه ، فأصل الشافعي أن النهي يبطل العقود .

والذي يظهر أن الشافعي لا يحرم عقود الذرائع ، بل هي عنده مكروهة فقط .

فقد نص الشافعي علىٰ كراهتها ، وقال كثير من محققيهم ـ كالغزالي ـ : هي كراهة تحريم ويأثم بقصده[2] .

لٰكن الظاهر أنها كراهة تنزيه ؛ لعدم أثرها في العقد .

وهٰذا الأصل ـ وهو سد الذرائع ـ يتداخل مع أحد عشر أصلاً ، وقاعدة بعضها متفق عليه ، وبعضها يختص ببعض المذاهب .

من هٰذه المبادىء :

عمل أهل المدينة : وهو حجة عند مالك . وقد مرّ في كلام ابن تيمية أن سد الذرائع مذهب أهل المدينة : وكذا نص عليها الحافظ أبو عمر بن عبد البر في «الإستذكار »[3] .

دليل المصالح المرسلة : وهو يشتبك بالمصالح المرسلة في كثير من أمثلتها ؛ كتضمين الصناع وغيره ، لأن المصالح المرسلة لا تعتمد علىٰ أصل معين يشهد لها .

---

(١) ابن حجر في « فتح الباري » (١٢/ ٣٢٧) .
(٢) المرجع السابق (١٢/ ٣٢٨) .
(٣) ابن عبد البر « الإستذكار » (١٩/ ٢١) .

درء المفاسد مقدم علىٰ جلب المصالح : وقد نبّه عليه الشاطبي .

اعتبار المثال : وقد نبّه عليه الشاطبي .

ما لا يتم الواجب إلاّ به : وقد نبّه عليه ابن الرفعة ، وقد ذكره الطوفي[1] .

اعتبار الشبهات : وقد نص عليه الحنفية .

الأمور بمقاصدها : وقد نبه عليه الشاطبي وغيره .

الحمىٰ للربا : وقد نص عليه المنجور في « شرح المنهج » .

مبدأ التهمة : وقد نص عليه ابن رشد مبرراً له سد الذرائع : (فإن مراعاة التهمة أصل بني الشرع عليه ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تجوز شهادة خصم ، ولا ظنين ، ولا جار لنفسه)[2] .

قاعدة ارتكاب أخف الضررين : الموازنة بين المفاسد والمصالح .

قاعدة التعاون على البر والتقوى ، وعدم التعاون على الإثم والعدوان .

فهٰذه أحد عشر أصلاً ، وقاعدة ، وهو أحد أرباع التكليف كما يقول ابن القيم : (باب سد الذرائع أحد أرباع التكليف : فإنه أمر ونهي ، والأمر نوعان : مقصود لنفسه ، ووسيلة إلى المقصود ، والنهي نوعان : ما يكون المنهي عنه مفسدة في نفسه ، وما يكون وسيلة إلى المفسدة ، فصار سد الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين)[3] .

التطبيقات في المعاملات

إن مرتعها الخصب ومجالها الخاص هو البيوع كما رأينا تحريماً وفسخاً ، سواء تعلق الأمر بالعقود المتهمة بالربا ؛ كبيوع الآجال ، أم تلك التي تؤول إلىٰ مفسدة ؛ كبيع السلاح في زمن الفتنة للناس ، وبيع الدار لأهل الفساد وإجارتها لهم .

---

(١) الطوفي في « شرح مختصر الروضة » (١/ ٣٤٥) .

(٢) ابن رشد في « المقدمات » (٢/ ٤١) .

(٣) ابن القيم في « إعلام الموقعين » (٣/ ١٤٠ ـ ١٧٠) .

لكن المالكية أولوا عناية خاصة بمكافحة الجريمة ، فأجازوا حبس المجرم المعروف بالإجرام قبل ثبوت التهمة ؛ سداً لذريعة الفساد ، للتحقيق معه حتىٰ يقر ، وحكم متأخروهم بصحة إقراره .

قال ابن عاصم :

وحَكَمُـــوا بِصِحَّـــةِ الإِقْـــرَارِ مِـــنْ دَاعِـــرٍ يُحْبَـــسُ لاخْتِبَـــارِ

وأجازوا لأولياء الأمور التعزير الشديد في قضايا ليست فيها حدود منصوصة ، ولو أتى التعزير علىٰ نفس المتهم . قال خليل : (وعزر الإمام لمعصية الله أو لحق آدمي . . . وإن زاد على الحد ، أو أتىٰ على النفس ، وضمن ما سرى) .

ففي القضايا الأمنية يتسع استخدام سد الذرائع واستثمارها عند المالكية ، وهم الذين استنبطوا من ضرب عمر ثلاث مئة سوط لمزور خاتم الحكم جواز التجاوز في التعزير .

كما أخذوا بمقولة عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه : (تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور) . كما منعوا من القيام علىٰ أولياء أمور المسلمين لما يؤدي إليه ذلك من الفتن والفوضى ، وذلك حسماً لذريعة الحروب ، وموازنة بين المصالح والمفاسد ، تمثل ذلك في عبارة مالك الشهيرة (سلطان جائر سبعين سنة خير من أمة سائبة ساعة من نهار) . وهي كلمة قالها معه إمام آخر ، هو سفيان الثوري[1] .

وقال عياض : (جمهور أهل السنّة من أهل الحديث والفقه والكلام أنه لا يخلع السلطان بالظلم والفسق وتعطيل الحقوق)[2] .

---

(١) ابن فرحون في « الديباج المذهب » (٢/ ١٥٤) .

(٢) الزرقاني في شرحه علىٰ « خليل » (٨/ ٦٠) .

التطبيقات المعاصرة

ـ منع زراعة الحشيش المخدر سداً لذريعة انتشار المخدرات بين الناس .

ـ وجوب حمل جواز لمن يسافر من دولة إلىٰ أخرىٰ سداً لذريعة ما يمكن أن يسببه شخص مجهول من الإحراج .

ـ امتثال إشارات المرور سداً لذريعة مفسدة اصطدام السيارات .

ـ منع الجنود من تزوج الأجنبيات لما يؤدي إليه من إتاحة الفرصة للتجسس على القوات المسلحة .

ـ لا يجوز الإفتاء بجبر ضرر المماطل ؛ لأنه فرد من أفراد (إما أن تقضي أو تربي) ولهٰذا لم يجز مالك كل ما يؤدي إلىٰ (أنظرني وأزدك) ، فمنع اشتراء المدين الذي حل عليه من الدائن سلعة بالدين ويزيد في ثمنها عن ثمن المثل ؛ لأنه لا يجد ما يقضيه به الآن ، باعتبارها زيادة في مقابل الإنظار ، ولٰكن الأمر لا يقتصر علىٰ ذلك ، فلو فرض وأصبح سائغاً لأصحاب المصارف أن يطلبوا تعويضاً من المدين الغني المماطل . . فإن مآل العملية أن تصبح زيادة يضعها البنك علىٰ كل متأخر مهما كانت ظروفه ، وليس ذلك فقط ؛ لأن البنك هو الخصم وهو الحكم ، بل إن هٰذه الزيادة ستكون محسوبة علىٰ مقدار الفائدة في البنوك التقليدية لهٰذا ، فهٰذا التعويض أو جبر الضرر ممنوع منع المقاصد ، ومنع الوسائل ممنوع بالذات وممنوع بالعرض .

إذا كان اتساع الموضوع قد حال دون الإلمام بكل تفاصيله وتوضيح كل أطيافه وتهاويله . . فقد كشفنا عن أصل سد الذرائع ، ورتعنا معاً في تلك المراتع ، وحُسنا معاً خلال تلك المرابع ، فعرفنا أنها من قبيلة المقاصد ، ومن فصيلة الاستدلال ، وعرَّفنا الذريعة بشيء من الاستفصال كانت أربعاً فصارت ثلاثاً ؛ ذريعة لا يختلف في اعتبارها وسدها ، وذريعة لا يختلف في إلغائها وصدّها ، وذريعة اضطربت الآراء حول حكمها وحدها وعدها .

فالأولى : وسائل لا تخطىء مراميها ، أو منصوصات في الكتاب والسنّة قد عرفت مراميها .

والثانية : ذريعة يندر إفضاؤها ، أو نُصّ إلغاؤها .

والثالثة : تجاذبتها أدلة الاعتبار والإلغاء ، والتكَّت علىٰ حياضها الاحتمالات ، فما كان غالباً . . سهل اعتباره ، وما كان مثيراً لا غالباً . . ألحق به ، علىٰ خلاف في التفصيل والتأصيل ، واضطراب في التعديل والتحليل ، وبين موارد التحريم ومصادر التحليل .

وقد أشرنا إلىٰ فتح الوسائل بمنزلة قسيم لسدها وليس قسماً منه ، فتمت به سبعة أنواع .

وقد ضربنا الأمثلة لهٰذه الذرائع ، وأوضحنا تطبيقاتها من خلال عرضها في مذاهبها .

ثم قفينا علىٰ آثار ذلك بشروط الاعتداد بالذريعة ، وكررنا علىٰ منشأ الخلاف فذكرنا أسبابه .

* * *

باب التعادل والتراجيح

هٰذا عنوان أطلقه بعض الأصوليين كالسبكي علىٰ هٰذا الباب ، وهو يشير إلىٰ مصطلحين :

أولهما : التعادل : وهو مفرد ، مصدر مقيس لتعادل معه ، ومعنى التعادل لغة : التكافؤ والتساوي .

والمصطلح الثاني : التراجيح : وهو جمع ترجيح ، مصدر مقيس لرجّح ـ المضعف ـ الشيء ترجيحاً ، إذا جعله راجحاً .

وأفرد الأول ؛ لأنه جنس واحد ، وجمع الثاني ؛ لأنه أجناس .

فما معنى الأول اصطلاحاً ؟

معناه تكافؤ بين دليلين متقابلين علىٰ حكمين متناقضين مع اتحاد الفعل ، بحيث لا يظهر أي سبب لترجيح أحدهما على الآخر .

وهو أمر جائز عند أكثر الأصوليين في الدليلين الظنيين ، خلافاً للإمام أحمد ، والكرخي من الحنفية ، كما يقول ابن حلولو في « الضياء اللامع » .

قال في « مراقي السعود » :

وَالاعْتِـدالُ جَـائِـزٌ فـي الـوَاقِـعِ ... كَمـا يَجـوزُ عِنْـدَ ذِهْـنِ السَّـامِـعِ

أما الترجيح في الاصطلاح : فهو تقوية أحد الطريقين ، وهٰذه عبارة الإمام في « المحصول » كما يقول في « الضياء اللامع » .

وقال الزركشي : تقوية إحدى الأمارتين على الأخرىٰ بما ليس ظاهراً ، مأخوذاً من رجحان الميزان .

قال في « مراقي السعود » :

تَقْـويـةُ الشِّـقِ هِـيَ التَّـرْجِيـحُ وَأَوْجَـبَ الأَخْـذَ بِـهِ الصَّحِيـحُ

(والقصد منه ـ كما يقول الزركشي ـ تصحيح الصحيح وإبطال الباطل .

اعلم : أن الله تعالىٰ لم ينصب علىٰ جميع الأحكام الشرعية أدلة قاطعة ، بل جعلها ظنية ؛ قصداً للتوسيع على المكلفين ، لئلا ينحصروا في مذهب واحد لقيام الدليل عليه ، وإذا ثبت أن المعتبر في الأحكام الشرعية الأدلةُ الظنية . . فقد تُعارض بعارض في الظاهر بحسب جلائها وخفائها ، فوجب الترجيح بينها والعمل بالأقوى ، والدليل علىٰ تعيُّن الأقوى : أنه إذا تعارض دليلان أو أمارتان : فإما أن يعملا جميعاً ، أو يلغيا جميعاً ، أو يعمل بالمرجوح ، أو الراجح وهٰذا متعين)[1] .

مقدمة عن الجمع :

إن **الخطوة الأولى** التي يخطوها المجتهد قبل اللجوء إلىٰ وسائل الترجيح تتمثل في محاولة الجمع بين الدليلين .

قال في « نشر البنود » عند قوله :

والجَمْـعُ وَاجِـبٌ مَتَـىٰ مَـا أَمْكَنَـا إلاَّ فَلِـلأَخِيـرِ نَسْـخٌ بُيِّنَـا

(يعني : أن الجمع بين الدليلين المتقابلين من الكتاب ، أو السنة ، أو منهما ، أو من نصين للمجتهد ، ولو كان الجمع من وجه ؛ كتخصيص العام بالخاص ، وتقييد المطلق بالمقيد ، وتأويل الظاهر منهما بما يوافق الآخر الذي هو نص . . واجب .

ذكر الإمام الرازي في « المحصول » أن الجمع يكون تارة بالحمل علىٰ جزئيتين ، وتارة علىٰ حكمين ، وتارة علىٰ حالين ؛ فمن الأول : قوله صلى الله

---

(١) الزركشي في « البحر المحيط » (٤/٤٠٦) .

عليه وسلم في خير الشهداء أن يشهد قبل أن يستشهد ، وفي شر الشهداء من شهد قبل أن يستشهد .

فيحمل الأول علىٰ حقوق الله ، أو من لم يعلم المشهود له به ، والثاني علىٰ حقوق الآدمي والعالم به .

ومثال الثاني والثالث : قوله : « غسل الجمعة واجب علىٰ كل محتلم » . وقوله : « من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت ، ومن اغتسل . . فالغسل أفضل له » .

فيحمل الأول على الندب ، والثاني علىٰ نفي الحرج ، أو يحمل الوجوب على الحالة التي يتأذى الغير برائحته فيها ، والندب علىٰ غير ذلك ، وقيل : لا يجب الجمع ، بل الواجب المصير إلى الترجيح)[1] .

قلت : ولهٰذا الجمع دليل من حديث عائشة رضي الله عنها حيث قالت : إن الأمر بالاغتسال إنما كان لأن الصحابة كانوا خدم أنفسهم ، فكانت توجد من بعضهم رائحة ، فقيل : لو اغتسلتم .

والكلام السابق عن « المحصول » لعله منقول بالمعنى ، فنسخة محصول الرازي المطبوعة لا توجد فيها هٰذه الألفاظ ، وإنما فيها ما لفظه : (إذا تعارض الدليلان . . فالعمل بكلٍّ واحد منهما من وجه دون وجه أولىٰ من العمل بأحدهما دون الثاني ؛ لأن دلالة اللفظ علىٰ جزء مفهومه دلالة تابعة لدلالته علىٰ كل مفهومه ، ودلالته علىٰ كل مفهومه دلالة أصلية .

فإذا عملنا بكل واحد منهما بوجه دون وجه . . فقد تركنا العمل بالدلالة التبعية ، وإذا عملنا بأحدهما دون الثاني . . فقد تركنا العمل بالدلالة الأصلية ، ولا شك أن الأول أولى .

فثبت أن العمل بكلٍّ واحد منهما من وجه دون وجه أولىٰ من العمل بأحدهما من كل وجه دون الثاني .

---

(١) سيدي عبد الله في « نشر البنود » (٢/ ٢٨٠) .

إذا ظهر ذلك . . فنقول : العمل بكل واحد من وجه ثلاثة أنواع :

أحدها : الاشتراك والتنويع إن كان قبل التعارض يقبل ذلك .

وثانيها : أن يقتضي كل واحد منهما حكماً مَّا ، فيعمل بكل واحد منهما في حق بعض الأحكام .

وثالثها : العامَّان إذا تعارضا . . يعمل بكل واحد منهما في بعض الصور ، كقوله عليه الصلاة والسلام : « ألا أخبركم بخير الشهداء ؟ » قيل : بلىٰ يا رسول الله ، قال : « أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد » ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « ثم يفشو الكذب حتىٰ يشهد الرجل قبل أن يستشهد » . فيعمل بالأول في حقوق الله ، والثاني في حقوق العباد)[1] .

قلت : حديث « خير الشهداء . . . » أخرجه مسلم ، وحديث : ذم من يشهد قبل أن يستشهد . أخرجه الترمذي ، وابن ماجه ، وأحمد ، وغيرهم .

ومن الحمل علىٰ حالين : ما ورد من النهي عن البول قائماً ، مع ما ورد من أنه عليه الصلاة والسلام أتىٰ سباطة قوم فبال قائماً .

فيحمل الأول على المكان الصلب ، فينهىٰ عن البول قائماً ؛ خوفاً من تطاير النجاسة عليه أو علىٰ ثيابه .

ويحمل الثاني على المكان الرخو المتنجس ، فيتعين القيام ؛ لأن الجلوس فيه يعرض الثياب للنجاسة ، ويدل عليه حديث البول بالسباطة ؛ لأن السباطة الكناسة ومرمى الأوساخ .

وقد حمل علىٰ غير ذلك .

ولا ترجيح في القطعيات ؛ لعدم التعارض ، والمتأخر ناسخ ، وإن نقل المتأخر بالآحاد ؛ لأن دوامه مظنون . هـٰذه عبارة « جمع الجوامع » .

قال في « الضياء اللامع » : فلو فرض نصان قاطعان في النقل والدلالة فيما

---

(١) القرافي في « نفائس الأصول علىٰ شرح المحصول » (٤/ ٤٤١) .

يقبل النسخ . . عد المتأخر منهما ناسخاً ، وليس من مواضع الترجيح .

وإن لم يعرف المتأخر . . تساقطا ، وقيل بالتخيير في العمل بأي منهما شاء ، قال في « مراقي السعود » :

وَوَجَبَ الإسْقاطُ بالْجَهْلِ وإنْ ... تَقارَنا فَفيهِ تَخْييرٌ زُكِنْ

وذلك في كل مستويي الرتبة ، كالآحاد وغيرها في حال تعذر التخصيص وغيره من وسائل الجمع ، وقد نبه علىٰ ذلك بقوله :

وحَيْثُما ظُنَّ الدَّليلانِ مَعا ... فَفِيهِ تَخْييرٌ لِقَومٍ سُمِعا
أو يَجِبُ الوقْفُ أو التَّساقُطُ ... وفيهِ تَفْصيلٌ حَكاهُ الضَّابِطُ

الخطوة الثانية : تتمثل في فرز أولي للأدلة ، يقوم به المجتهد في عملية الترجيح قبل الولوج في عمليات ترجيحية دقيقة ، هٰذه الخطوة تمثل قاعدة الترجيح وترتيب الأدلة ، قال عنها الغزالي : (المقدمة الأولى : في بيان ترتيب الأدلة :

فنقول : يجب على المجتهد في كل مسألة أن يرد نظره إلى النفي الأصلي قبل ورود الشرع ، ثم يبحث عن الأدلة السمعية المغيرة .

فينظر أول شيء في الإجماع ، فإن وجد في المسألة إجماعاً . . ترك النظر في الكتاب والسنة ، فإنهما يقبلان النسخ ، والإجماع لا يقبله . فالإجماع علىٰ خلاف ما في الكتاب والسنة دليل قاطع على النسخ ؛ إذ لا تجتمع الأمة على الخطأ .

ثم ينظر في الكتاب والسنة المتواترة ، وهما علىٰ رتبة واحدة ؛ لأن كل واحد يفيد العلم القاطع ، ولا يتصور التعارض في القطعيات السمعية ، إلا بأن يكون أحدهما ناسخاً ، فما وجد فيه نص كتاب أو سنة متواترة . . أخذ به .

وينظر بعد ذلك إلىٰ عمومات الكتاب وظواهره .

ثم ينظر في مخصصات العموم من أخبار الآحاد ومن الأقيسة ، فإن عارض

قياسٌ عموماً أو خبر واحد عموماً . . فقد ذكرنا ما يجب تقديمه منها .

فإن لم يجد لفظاً نصاً ولا ظاهراً . . نظر إلىٰ قياس النصوص .

فإن تعارض قياسان ، أو خبران ، أو عمومان . . طلب الترجيح كما سنذكره .

فإن تساويا عنده . . توقف علىٰ رأي ، وتخير علىٰ رأي آخر كما سبق)[١] .

قلت : يجب أن نُعرِّف الترتيب بأنه : جعل واحد من شيئين فأكثر في رتبته التي يستحقها حسب اجتهاد المُرتِّب ، وهو المجتهد .

وهٰذا الترتيب الذي أشار إليه أبو حامد رحمه الله تعالىٰ من تقديم الإجماع علىٰ نص الكتاب والسنة ، هٰذا في الإجماع القطعي ، وهو الذي نطق فيه المجمعون ، وأقواه إجماع الصحابة .

أما الإجماع السكوتي : فيقدم عليه النص ؛ لأنه تجوز مخالفته لدليل أرجح منه ، كما في « نشر البنود » .

ولتفصيل ما ذكر الغزالي نقول : إن الترجيح له ثلاثة أسس هُنَّ : دلالة اللفظ قوة وضعفاً ، ووضوحاً وغموضاً .

أما الأساس الثاني : فتفاوت مراتب ثبوت الدليل في إفادة غلبة الظن قوة وضعفاً فيما يتعلق بالأخبار سنداً ومتناً .

والأساس الثالث : الترجيح باعتبار المدلول ، والذي يرجع في أغلبه إلى المعاني والمقاصد .

وحاصل قاعدة الترجيح أنها ترجع إلىٰ غلبة الظن في ترجيح أمر علىٰ مقابله ، وقد عبر عنه في « مراقي السعود » بقوله :

قُطْبُ رَحاها قُوَّةُ المَظِنَّهْ فَهِي لَدىٰ تَعارضٍ مَئِنَّهْ

---

(١) الغزالي في « المستصفى » (٢/ ٤٧٢) .

ونحن نحصر هٰذا المبحث في أمثلة من هٰذه الزمر الثلاث من المرجحات ، فبالنسبة للزمرة الأولى :

فالنص يُقدّم على الظاهر ، ويُقدّم الظاهر علىٰ دلالة الاقتضاء ، وتقدّم دلالة الاقتضاء علىٰ دلالة الإشارة والإيماء ، ويُقدّم مفهوم الموافقة علىٰ مفهوم المخالفة ، ويُقدّم القياس علىٰ مفهوم المخالفة ، ويُقدّم الخاص على العام ؛ لأنّه من باب التخصيص .

كما قال في « مراقي السعود » :

إشَـارَةٌ وذاتُ الايمـا يُـرْتَضـى   كَـوْنُهمـا مِـنْ بعـدِ ذات الاقْتِضـا
هُمـا عَلَـى المَفْهُـوم والمُـوافَقَـهْ   ومـالِـكٌ غَيْـرُ الشُّـذوذِ وافَقَـهْ

وتقديم الخاص على العام من باب تخصيص العام إذا كان من جنسه .

أما إذا كان خطاب أخص ، وآخر أعم . . فيقدم الأخص على الأعم .

وهناك طائفة من هٰذا القبيل يقع الترجيح فيها بين نصين ، فترجح الحقيقة على المجاز ، كما يقدم عليه التخصيص ، ويقدم المجاز على الاشتراك ، ويقدم الإفراد على الاشتراك ، قال في « مراقي السعود » :

وبَعْـدَ تَخْصيـصٍ مَجَـازٌ فَيَلـي   الاضْمَـارُ فَـالنَّقْـلُ علـى المُعَـوَّلِ

إلىٰ قوله :

كَـذَاكَ مَـا قَـابَـلَ ذَا اعْتِـلالِ   مِـنَ التَّـأصُّـلِ والاسْتِقـلالِ
ومِـنْ تَـأَسُّـسٍ عُمُـومٍ وبقَـا   الافْـرادُ والإطْـلاقُ مِمَّـا يُنتَقـى

ومثال الاستقلال : أكل كل ذي ناب من السباع حرام .

فيقول من يجيز أكل ذي الناب : أن المراد ما أكلته السباع ، لا أكلها هي .

فيُرد عليه : بأن هٰذا يقتضى الإضمار ، والأصل في الكلام الاستقلال ، فهو مرجح .

ومثال التأسيس يرجح على التأكيد : استدلال المالكية بأن المتعة غير واجبة

على المطلق بقوله تعالى : ﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾ ، والواجب لا يختص بالمحسن ولا بالمتقي ، خلافاً للجمهور القائلين بأنه مؤكد .

والإطلاق مقدم على التقييد ، كما في رقبة الظهار ، وقد قدمنا بعض ذلك في الجزء الأول من « الأمالي » .

وراجع أمثلة حسنة ذكرها العلامة الشيخ محمد المامي بن البخاري رحمه الله تعالىٰ في شرحه لقصيدته الجدلية الرائعة عند قوله :

بانت حقيقة مستقل مفرد رتب تعم أسوسها أهدابها
ردف المجاز فأضمرن لمشارك قدما تخص وأكدن آدابها

ولولا مخافة الإطالة لذكرت شرح هٰذه الأبيات التي اشتملت علىٰ معان جليلة من الترجيح .

وتقدم الحقيقة الشرعية في كلام الشارع على العرفية ، وهٰذه على اللغوية علىٰ خلاف ، وقد تقدم ذلك في الجزء الأول .

لٰكن هٰذه الطائفة قد لا يعني الترجيح فيها وجود نصين متقابلين ضرورة ، بل إن المستنبط يرجحها في حال قيام الاحتمال في نص واحد .

أما الزمرة الثانية : المتعلقة بمراتب الثبوت في الأخبار :

فإن الخبر يقوىٰ في نفوسنا بصدق الراوي وصحته ، ويضعف الخبر في نفوسنا إما باضطراب في متنه ، أو بضعف في سنده ، أو بأمر خارج من السند والمتن .

هٰذه عبارة الغزالي في « المستصفى » .

فإذا كان الأمر كذلك . . فإن الترجيح فيما يتعلق بالسند والمتن يرجع إلى المعايير الحديثية المقررة في علم الحديث ، فيجب اعتبار الشروط المعتبرة هناك .

ونعني بالسند : الطريق الموصلة إلى المتن ، وهو نص الحديث ، ونعني بالطريق : الرجال الرواة .

فالحديث المتصل سنده الذي يرويه عدل ضابط عن مثله ، من أول السند إلىٰ نهايته ، مرجح علىٰ غيره مما يختل فيه شرط من شروط الصحة ؛ كالمرسل ، والمنقطع ، أو ما فيه علة معطلة من ضعف راو من عدم حفظه أو غفلة .

والحديث الصحيح مرجح على الحديث الحسن ، وإن كان فيه ما في الصحيح من اتصال السند وعدالة الرواة إلا أنهم أقل ضبطاً من رواة الصحيح .

ويمكن هنا أن نعتبر نفس المراتب بصفة إجمالية من تقديم المتواتر على الآحاد .

وفي أحاديث الآحاد من تقديم ما أخرجه الصحيحان علىٰ غيره ، ثم ما أخرجه البخاري علىٰ مسلم ، ثم ما كان علىٰ شرطهما ، ثم ما كان علىٰ شرط البخاري ثم ما كان علىٰ شرط مسلم .

فيكون بإحدىٰ طريقين : ترجيح بحال الراوي ، وترجيح بحال المروي .

مثال الترجيح بحال الراوي : حديث طلق بن علي ، وهو : أنّ أعرابيا جاء إلى النبيصلى الله عليه وسلم وهو يبني المسجد ، فسأله عن مس الذكر : هل ينقض الوضوء ؟ فقال النبي : « لا ، إنّما هو بضعة منك » . لٰكن الأحاديث التي رُويت بعد ذلك ـ ومنها حديث أبي هريرة رضي الله عنه ـ : أنّ النبي صلى الله عليه وسلم أمر بالوضوء من مس الذكر ، وكذلك حديث بُسرة بنت صفوان رضي الله عنها : أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « من مسّ ذكره . . فليتوضّأ » . . ترجّح علىٰ حديث طلق ؛ لأنّ حديثه مروي قديماً ، والراوي الذي روىٰ قديماً والراوي القديم الإسلام يرجّح عليه الراوي حديث الإسلام ؛ لأنّ حديث الإسلام روىٰ آخر ما سمع من النبي صلى الله عليه وسلم ، إذاً هو الخبر الأخير .

كذلك كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ مما مسّت النار ، لٰكن روي أنه أخيراً قبل وفاته صلى الله عليه وسلم احتزّ من كتف ، ثمّ نودي للصلاة ، فقام ولم

يتوضـأ ، فهنا يُرجّح بحال المروي ؛ لأنّه آخر الأمرين ، فيكون ناسخاً لما قبله .

كذلك يرجّح برواية الراوي صاحب الواقعة ؛ لأنّه يعرف الأمر أكثر من غيره .

مثال ذلك : حديث ابن عباس رضي الله عنه : أنّ النبي صلى الله عليه وسلم تزوّج ميمونة رضي الله عنها وهو حرام ؛ أي : مُحرم ، إلاّ أنّ ميمونة رضي الله عنها قالت : إنّ النبي صلى الله عليه وسلم لم يتزوّجها وهو مُحرم ، وإنّما تزوّجها وهما حلالان ، وكان أبو رافع رضي الله عنه يقول : وكنت السفير بينهما ، وأنّ النبي صلى الله عليه وسلم تزوّجها وهو حلال ، فحديث ميمونة وأبي رافع يُقدّم علىٰ حديث ابن عباس رضي الله عنه ؛ لأنّ ميمونة رضي الله عنها هي صاحبة الواقعة ، وأبا رافع هو السفير بين ميمونة والنبي صلى الله عليه وسلم .

كذلك نقدّم رواية الراوي الذي يروي بدون حجاب ؛ كحديث عروة ، عن عائشة رضي الله عنها يقدّم علىٰ حديث علقمة ، عن عائشة ؛ لأنّ عروة ابن أخت عائشة رضي الله عنها ، فيأخذ منها دون حجاب ويكلّمها ؛ لأنّها خالته ، فروايته عن عائشة مقدّمة علىٰ رواية غيره .

مثال ذلك : اختلاف الروايات في حديث بريرة رضي الله عنها حين عتقت فخيّرها النبي صلى الله عليه وسلم بين البقاء مع زوجها أو مفارقته .

فاختلفت الروايات : هل كان زوجها حراً ، أم عبداً ؟

فروى الأسود عن عائشة رضي الله عنها أنّه كان حراً ، وروىٰ عروة بن الزبير والقاسم بن محمد بن أبي بكر عن عائشة رضي الله عنها أنّه كان عبداً ، فرُجّحت رواية القاسم وعروة علىٰ رواية الأسود ؛ لقربهما من عائشة رضي الله عنها ؛ لأنّها خالة عروة ، وعمّة القاسم ، وهما يرويان بدون حجاب ، بخلاف الأسود .

الترجيح بحال المروي :

الجمهور يقدّمون أقوال النبي صلى الله عليه وسلم علىٰ أفعاله ، بينما أبو حنيفة رحمه الله يقدّم أفعال النبي صلى الله عليه وسلم علىٰ أقواله .

مثال ذلك : قول النبي صلى الله عليه وسلم : « لا يُقتل مسلم بكافر » .

لـٰكن أبا حنيفة رحمه الله روىٰ حديثاً ـ وهو حديث ضعيف ـ وهو : أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قتل مسلماً بمعاهد ، ثم قال صلى الله عليه وسلم : « أنا أحق من وفىٰ بالعهد » .

فأخذ أبو حنيفة بهـٰذا الحديث ، وأخذ به مالك في حال الغيلة والحرابة ، بمعنىٰ إذا اغتاله وقتله غدرا ، أو كان المسلم محارباً ومفسداً ، فعند مالك يُقتل .

وقد ذكر الغزالي سبعة عشر وجهاً في الترجيح فيما يتعلق بالمتن والسند ، وكلها ترجع إلى المعايير الحديثية من سلامة المتن من الاضطراب دون الآخر ، فيرجح عليه .

وكذلك بالنسبة لاضطراب السند وانفراد الراوي في القصة المشهورة بزيادة .

وقوله الصريح مقدم علىٰ إقراره بما عمل في مجلسه أو قيل ، والأوثق والأضبط مقدم علىٰ غيره .

وموافقة الخبر لعمل أهل المدينة علىٰ ما خالفه .

أو يشهد له القرآن أو الإجماع .

وذكر صاحب « المراقي » جملة من المرجحات حيث يقول :

قَدْ جاءَ فِي المُرجِّحاتِ بالسَّنَدْ ... عُلوُّه والزَّيدُ في الحفظ يُعَدّ
والفِقْهُ واللُّغَةُ والنَّحْوُ وَرَعْ ... وضَبطُهُ وفِطْنَةٌ فَقْدُ البِدَعْ
عَدالَةٌ بِقَيْدِ الاشْتهارِ ... وكَوْنُهُ زُكِّيَ باخْتِبارِ

ونحن نحيل إلى المعايير الحديثية للاختصار ، وقد ذكرنا هنا ما يكفي في هـٰذا المقام .

الزمرة الثالثة : المتعلقة بالمدلول :

ونـاقِلٌ ومثبتٌ والآمِرُ ... بَعْدَ النَّواهي ثُمَّ هَـٰذا الآخِرُ
عَلى الإبَاحَةِ وهكَذا الخَبَرْ ... عَلَى النَّواهي وعَلى الذي أَمَرْ

وهو يشير إلىٰ أن الخبر الناقل عن الأصل يقدم على المبقي على الأصل ، كتقديم حديث : « من مس ذكره فليتوضأ » علىٰ حديث : « إنما هو بضعة منك » ؛ لأن الأول ناقل عن الأصل .

ومثلوا للمثبت يقدم على النافي بتقديم حديث بلال : (إنه صلى الله عليه وسلم صلىٰ في الكعبة حين دخلها)[1] ، علىٰ حديث أسامة : (أن النبي صلى الله عليه وسلم لما دخل البيت دعا في نواحيه كلها ، ولم يصل فيه حتىٰ خرج . . .)[2] .

ومثل له الباجي بحديث أنس بن مالك : (ما زال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقنت في الفجر حتىٰ فارق الدنيا) ، أخرجه أحمد .

علىٰ حديث ابن مسعود : (أنه صلى الله عليه وسلم إنما قنت شهراً يدعو علىٰ حي من أحياء سليم كانوا عصية ، عصوا الله ورسوله ، ثم لم يقنت بعد ذلك) . أخرجه أبو يعلىٰ في « مسنده » .

وذكر الغزالي خمسة أنواع مبنية على اختلاف العلماء في الأخبار معتمداً بها الترجيح كالتالي :

(وقد يرجّح لأمور خارجة عنها ، وهي خمسة :

الأول : كيفية استعمال الخبر في محل الخلاف ، كقوله صلى الله عليه وسلم : « لا نكاح إلا بوليّ » مع قوله : « الأيم أحق بنفسها من وليها » ؛ لأنا نحمل ذلك علىٰ أنها أحق بنفسها في الإذن ، لا في العقد ، واللفظ يعم الإذن والعقد .

وهم يحملون خبرنا على الصغيرة أو الأمة أو النكاح من غير كفء ، والخلاف واقع في الكبيرة ، وهم صرفوا خبرنا عن محل الخلاف ، ونحن

---

(١) حديث بلال أخرجه البخاري : باب إذا شهد شاهد أو شهود بشيء ، فقال آخرون ما علمنا ذلك . . يحكم بقول من شهد (١٣٣٠) .

(٢) حديث أسامة باب استحباب دخول الكعبة للحاج وغيره : أخرجه مسلم (١٣٣٠) .

استعملنا الخبرين في الكبيرة ، فتأويلنا أقرب ؛ فإنه لا ينبو عنه اللفظ ، بل كان اللفظ محتملاً لهما ، أما تنزيل خبرنا على الصغيرة والأمة . . فبعيد .

الثاني : أن يكون أحد الخبرين يوجب غضّا من منصب الصحابة ، فيكون أضعف ، كما رووا من أمر النبي صلى الله عليه وسلم الصحابة بإعادة الوضوء عند القهقهة ، فخبرنا وهو قوله : « كان يأمرنا إذا كنا مسافرين أن لا ننزع خفافنا إلا من جنابة ، لـٰكن من بول أو غائط أو نوم » وليس فيه القهقهة ، فهو أولىٰ من خبرهم .

الثالث : أن يكون أحد الخبرين متنازعاً في خصوصه ، والآخر متفق علىٰ تطرّق الخصوص إليه .

فقد قال قوم : إنه يسقط الاحتجاج به ، فإن لم يصح ذلك . . فيدل علىٰ ضعفه لا محالة .

الرابع : أن يكون أحد الخبرين قد قصد به بيان الحكم المتنازع فيه دون الآخر ، كقوله صلى الله عليه وسلم : « أيما إهاب دُبغ . . فقد طهر »[١] . لم يفرق فيه بين ما يؤكل وبين ما لا يؤكل ، فدلالة عمومه علىٰ جلد ما لا يؤكل أقوىٰ من دلالة نهيه صلى الله عليه وسلم عن افتراش جلود السباع ؛ لأنه ما سيق لبيان النجاسة والطهارة ، بل ربما نهي عن الافتراش للخيلاء ، أو لخاصية لا نعقلها .

الخامس : أن يتضمن أحد الخبرين إثبات ما ظهر تأثيره في الحكم دون الآخر ، حتىٰ تقدم رواية عائشة وابن عمر وابن عباس : « أن بريرة أعتقت تحت عبد » علىٰ ما روي : « أنها أعتقت تحت حر » ؛ لأن ضرر الرق في الخيار قد ظهر أثره ، ولا يجري ذلك في الحر) .

ومن هـٰذا القبيل الترجيح بين العلل ، وجعله خمسة أيضاً قائلاً :

---

(١) رواه الترمذي (١٧٢٨)، وابن ماجه، وغيره ، وفي رواية أبي داوود : « إذا دبغ الإهاب . . فقد طهر » .

(ومجامع ما يرجع إليه ترجيح العلل خمسة :

الأول : ما يرجع إلىٰ قوة الأصل الذي منه الانتزاع ، فإن قوة الأصل تؤكد العلة .

الثاني : ما يرجع إلىٰ تقوية نفس العلة في ذاتها .

الثالث : ما يرجع إلىٰ قوة طريق إثبات العلة من نص أو إجماع أو أمارة .

الرابع : ما يقوّي حكم العلة الثابت بها .

الخامس : أن تتقوىٰ بشهادة الأصول وموافقتها لها) .

وزاد الشاطبي في الترجيح بين الجزئيات أن ينظر إلىٰ كلي كل منها ، فما كان كليها أقوى . . كان ذلك سبباً لترجيحها على الأخرى ، فقال :

(والصورة الثالثة : أن يقع التعارض في جهتين جزئيتين لا تدخل إحداهما تحت الأخرى ، ولا ترجعان إلىٰ كلية واحدة ، كالمكلف لا يجد ماء ولا تيمماً ؛ فهو بين أن يترك مقتضىٰ ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ لمقتضىٰ ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ﴾ إلىٰ آخرها ، أو يعكس ؛ فإن الصلاة راجعة إلىٰ كلية من الضروريات ، والطهارة راجعة إلىٰ كلية من التحسينيات علىٰ قول من قال بذلك ، أو معارضة ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ لقوله ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ بالنسبة إلىٰ من التبست عليه القبلة ؛ فالأصل أن الجزئي راجع في الترجيح إلىٰ أصله الكلي ، فإن رجح الكلي . . فكذلك جزئيه ، أو لم يرجح . . فجزئيه مثله ؛ لأن الجزئي معتبر بكليه ، وقد ثبت ترجيحه ؛ فكذلك يترجح جزئيه .

وأيضاً ؛ فقد تقدم أن الجزئي خادم لكُلِّيه ، وليس الكُليُّ بموجود في الخارج إلا في الجزئي ؛ فهو الحامل له ، حتىٰ إذا انخرم . . فقد ينخرمُ الكلّي ؛ فهـٰذا إذاً متضمِّنٌ له ، فلو رجِّح غيره من الجزئيات غير الداخلة معه في كليه . . للزم تَرجيح ذلك الغير على الكلي ، وقد فرضنا أن الكلي المفروض هو المقدم على الآخر ؛ فلا بد من تقديم جزئيه كذلك ، وقد انجرَّ في هـٰذه الصورة حكم الكليات الشاملة

لهٰذه الجزئيات ؛ فلا حاجة إلى الكلام فيها ، مع أن أحكامها مقتبسة من كتاب المقاصد من هٰذا الكتاب)[١] .

والمرجحات كثيرة وعديدة ، وفي بعض ما ذكر نزاع جعله الغزالي تحت عنوان : (القول فيما يظن أنه ترجيح وليس بترجيح) .

وذكر منه حكاية الفعل بين المثبت والنافي ، وقال : إنه لا ترجيح فيها .

ونكتفي بهٰذا القدر .

* * *

(١) الشاطبي في « الموافقات » (٥/ ٣٥١) .

باب الاجتهاد

وفيه خمس مسائل : المسألة الأولى : تعريفه .

المسألة الثانية : شروط الاجتهاد والفتوى .

المسألة الثالثة : مجتهد المذهب والفتوىٰ والتخريج علىٰ قول الإمام ومعناه .

المسألة الرابعة : المجتهد فيه .

المسألة الخامسة : الاجتهاد الجماعي : المجامع الفقهية وأسس فتوىٰ هٰذه المجامع ، وعلاقة اجتهادها بتحقيق المناط وبقاعدة تجزىء الاجتهاد واجتهاد المقلد .

المسألة الأولى : التعريف وتحرير المصطلح :

عرف العلماء الاجتهاد بأنه : بذل الوسع من قبل المجتهد للوصول إلىٰ ظن أو قطع بأن حكم الله تعالىٰ هو كذا .

قال الرازي : (وهو في اللغة : عبارة عن استفراغ الوسع في أيٍّ فعل كان ، يقال : استفرغ وسعه في حمل الثقيل ، ولا يقال : استفرغ وسعه في حمل النواة .

وأما في عرف الفقهاء : فهو استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه .

وهٰذا سبيل مسائل الفروع ، ولذلك تسمىٰ هٰذه المسائل : مسائل

الاجتهاد ، والناظر فيها : مجتهد ، وليس هـٰذا حال الأصول)[1] .

قال الزركشي : (وهو لغة : افتعال من الجهد ، وهو المشقة ، وهو الطاقة ، ويلزم من ذلك أن يختص هـٰذا الاسم بما فيه مشقة ؛ لتخرج عنه الأمور الضرورية التي تدرك ضرورة من الشرع ، إذ لا مشقة في تحصيلها ، ولا شك أنَّ ذلك من الأحكام الشرعية .

وفي الاصطلاح : بذل الوسع في نيل حكم شرعيٍّ عملي بطريق الاستنباط .

فقولنا : « بذل » أي : بحيث يحس من نفسه العجز عن مزيد طلبٍ ، حتىٰ لا يقع لوم في التقصير . . .

وقال أبو بكر الرازيّ : اسم الاجتهاد يقع في الشَّرع علىٰ ثلاثة معانٍ :

أحدها : القياس الشرعي ؛ لأن العلة لما لم تكن موجبة الحكم لجواز وجودها خالية منه . . لم يوجب ذلك العلم بالمطلوب ، فلذلك كان طريقه الاجتهاد .

والثاني : ما يغلب في الظن من غير علة ؛ كالاجتهاد في المياه ، والوقت ، والقبلة ، وتقويم المتلفات ، وجزاء الصيد ، ومهر المثل ، والمتعة ، والنفقة ، وغير ذلك .

والثالث : الاستدلال بالأصول)[2] .

قال في « مراقي السعود » :

بـذلُ الفَقِيـهِ الـوُسْـعَ أن يُحصِّـلا ظَنَّـاً بـأنَّ ذاكَ حَتْـمٌ مَثَـلا

(فلا بد من بذل الجهد واستفراغ الطاقة من الفقيه ، أما غير الفقيه المجتهد ، وهو المقلد . . فاستفراغ طاقته لا يكون اجتهاداً بالمعنى الأخص)[3] .

---

(١) القرافي في « نفائس الأصول في شرح المحصول » (٤/ ٥١٣) .
(٢) الزركشي في « البحر المحيط » (٤/ ٤٨٨) .
(٣) سيدي عبد الله في « نشر البنود » (٢/ ٣١٥) .

المسألة الثانية : شروط الاجتهاد والفتوى :

قال إمام الحرمين : (المفتي مناط الأحكام ، وهو ملاذ الخلائق في تفاصيل الحرام والحلال ، ولم ينكره واحد ، ولو سبق إلىٰ إنكاره من لا اعتبار به . . اتهم في دينه ، كيف والصحابة رضي الله عنهم كانوا يفتون فيتبعون ، ويقضون فينفذون ، وكذلك من لدن عصرهم إلىٰ زماننا هـٰذا .

ثم مقاصد الكتاب يحصرها فصول .

فصل : في صفات المفتي والأوصاف التي يشترط استجماعه لها : وقد عدّ الأستاذ فيه أربعين خصلة ، ونحن نذكر ذلك في عبارات وجيزة فنقول :

يشترط أن يكون المفتي بالغاً ، فإن الصبي وإن بلغ رتبة الاجتهاد وتيسر عليه درك الأحكام . . فلا ثقة بنظره وطلبه ، فالبالغ هو الذي يعتمد قوله .

وينبغي أن يكون المفتي عالماً باللغة ، فإن الشريعة عربية ، وإنما يفهم أصولها من الكتاب والسنة من بفهمه يعرف اللغة ، ثم لا يشترط أن يكون غواصاً في بحور اللغة متعمقاً فيها ؛ لأن ما يتعلق بمآخذ الشريعة من اللغة محصور مضبوط .

وقد قيل : لا غريب في القرآن من اللغة ، ولا غريب في اللغة إلا والقرآن يشتمل عليه ؛ لأن إعجاز القرآن في نظمه ، وكما لا يشترط معرفة الغرائب . . لا نكتفي بأن يعول في معرفة ما يحتاج إليه على الكتاب ؛ لأن اللغة استعارات وتجوزات قد يوافق ذلك مآخذ الشريعة ، وقد يختص به العرب بمذاق ينفردون به في فهم المعاني ، وأيضاً فإن المعاني يتعلق معظمهما بفهم النظم والسياق ، ومراجعة كتب اللغة تدل علىٰ ترجمة الألفاظ ، فأما ما يدل على النظم والسياق . . فلا .

ويشترط أن يكون المفتي عالماً بالنحو والإعراب ، فقد يختلف باختلافه معاني الألفاظ ومقاصدها .

ويشترط أن يكون عالماً بالقرآن ؛ فإنه أصل الأحكام ، ومنبع تفاصيل الإسلام ، ولا ينبغي أن يقنع فيه بما يفهمه من لغته ؛ فإن معظم التفاسير يعتمد النقل ، وليس له أن يعتمد في نقله على الكتب والتصانيف ، فينبغي أن يحصل لنفسه علماً بحقيقته .

ومعرفة الناسخ والمنسوخ لا بد منه .

وعلم الأصول أصل الباب ؛ حتىٰ لا يقدم مؤخراً ، ولا يؤخر مقدماً ، ويستبين مراتب الأدلة والحجج .

وعلم التواريخ مما تمس الحاجة إليه ، في معرفة الناسخ والمنسوخ .

وعلم الحديث ، والميز بين الصحيح والسقيم ، والمقبول والمطعون .

وعلم الفقه ، وهو معرفة الأحكام الثابتة ، المستقرة الممهدة .

ثم يشترط وراء ذلك كله : فقه النفس ، فهو رأس مال المجتهد ، ولا يتأتىٰ كسبه ، فإن جُبل علىٰ ذلك . . فهو المراد ، وإلا . . فلا يتأتىٰ تحصيله بحفظ الكتب .

وعبروا عن جملة ذلك : بأن المفتي من يستقل بمعرفة أحكام الشريعة نصاً واستنباطاً ، فقولهم : « نصاً » يشير إلىٰ معرفة اللغة ، والتفسير ، والحديث ، وقولهم : « استنباطاً » يشير إلىٰ معرفة الأصول ، والأقيسة وطرقها ، وفقه النفس .

والمختار عندنا أن المفتي ، من يسهل عليه درك أحكام الشريعة ، وهـٰذا لا بد فيه من معرفة اللغة والتفسير .

وأما الحديث : فيكتفي فيه بالتقليد ، وتيسر الوصول إلىٰ دركه بمراجعة الكتب المرتبة المهذبة ، ومعرفة الأصول لا بد منه ، وفقه النفس هو الدستور .

والفقه لا بد منه ، فهو المستند .

ولكن لا يشترط أن تكون جميع الأحكام علىٰ ذهنه في حالة واحدة ، ولكن إذا تمكن من دركه . . فهو كاف .

ويشترط أن يكون المفتي عدلاً ؛ لأن الفاسق وإن أدرك . . فلا يصلح قوله للاعتماد كقول الصبي)[١] .

قال في « الدر المختار » : (المفتي عند الأصوليين : هو المجتهد ، أما من يحفظ أقوال المجتهد . . فليس بمفتٍ ، وفتواه ليست بفتوى ، بل هو ناقل)[٢] .

وأصل المفتي في اصطلاح علماء الأصول كما في « تحرير الكمال » : هو المجتهد المطلق ، وهو الفقيه .

قال الصيرفي : هو موضوع لمن قام للناس بأمر دينهم ، وعلم عموم القرآن وخصوصه ، وناسخه ومنسوخه ، وكذلك في السنن ، والاستنباط ، ولم يوضع لمن علم مسألة وأدرك حقيقتها .

وقال ـ أي : ابن السمعاني ـ : هو من استكمل فيه ثلاثة شرائط : الاجتهاد ، والعدالة ، والكف عن الترخيص والتساهل .

قال في « مراقي السعود » في عده لشروط الاجتهاد بعد شرط التكليف :

وهُو شَديدُ الْفَهْمِ طَبْعاً واخْتُلِفْ ... في مَنْ بإنكارِ القِيَاسِ قَدْ عُرِفْ
قَدْ عَرَفَ التَّكْليفَ بالدَّليلِ ... ذي العَقْلِ قَبْلَ صارِفِ النُّقُولِ
والنَّحْوَ والميزانَ واللُّغَةَ مَعْ ... عِلْمِ الأُصولِ وبَلاغَةً جَمَعْ
ومَوْضِعَ الأَحْكَامِ دُونَ شَرْطِ ... حِفْظِ المُتونِ عِنْدَ أَهْلِ الضَّبْطِ
ذُو رُتْبَةٍ وُسْطىٰ في كُلِّ ما غَبَرْ ... وعِلْمُ الاجْماعاتِ مِمّا يُعْتَبَرْ
كَشَرْطِ الاحادِ وما تَواتَرا ... وما صَحيحاً أو ضَعيفاً قَدْ جَرى
ومَا عَلَيْهِ أَوْ بِهِ النَّسْخُ وَقَعْ ... وسَبَبُ النُّزُولِ شَرْطٌ مُتَّبَعْ

---

(١) إمام الحرمين في « البرهان » (٢/ ١٣٣٠) .
(٢) ابن عابدين في « الدر المختار » (٤/ ٣٠٦) .

أما الشاطبي : فإنه استخلص كل الشروط من وصفين عندما يقول : (إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين :

أحدهما : فهم مقاصد الشريعة علىٰ كمالها .

والثاني : التمكن من الاستنباط بناء علىٰ فهمه فيها .

أما الأول : فقد مر في كتاب المقاصد أن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح ، وأن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك ، لا من حيث إدراك المكلَّف ؛ إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات ، واستقر بالاستقراء التام أن المصالح علىٰ ثلاث مراتب ، فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصدَه في كل مسألة من مسائل الشريعة ، وفي كل باب من أبوابها . . فقد حصل له وصفٌ هو السبب في تنزُّلِهِ منزلةَ الخليفة للنَّبيِّ صلى الله عليه وسلم في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله .

وأما الثاني : فهو كالخادم للأول ، فإن التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً ، ومن هنا كان خادماً للأول ، وفي استنباط الأحكام ثانياً ، لـٰكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط ؛ فلذلك جعل شرطاً ثانياً ، وإنما كان الأول هو السبب في بلوغ هـٰذه المرتبة لأنه المقصود ، والثاني وسيلة) .

والشاطبي يستدرك قائلاً : (لـٰكن هـٰذه المعارف تارةِ يكون الإنسانُ عالماً بها مجتهداً فيها ، وتارة يكون حافظاً لها مُتمكِّناً من الاطلاع علىٰ مقاصدها غير بالغ رتبة الاجتهاد فيها ، وتارة يكون غير حافظ ولا عارف ، إلا أنه عالم بغايتها ، وأن له افتقاراً إليها في مسألته التي يجتهد فيها ؛ فهو بحيث إذا عنَّت له مسألة ينظر فيها . . زاول أهل المعرفة بتلك المعارف المتعلقة بمسألته ، فلا يقضي فيها إلا بمشورتهم ، وليس بعد هـٰذه المراتب الثلاث مرتبة يعتد بها في نيل المعارف المذكورة .

فإن كان مجتهداً فيها كما كان مالكٌ في علم الحديث ، والشافعيُّ في علم

الأصول . . فلا إشكال ، وإن كان متمكناً من الاطلاع علىٰ مقاصدها كما قالوا في الشافعي وأبي حنيفة في علم الحديث . . فكذلك أيضاً لا إشكال في صحة اجتهاده) .

إلىٰ أن قال : (وقد حصل من هـٰذه الجملة أنه لا يلزم المجتهد في الأحكام الشرعية أن يكون مجتهداً في كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة ، بل الأمر ينقسم : فإن كان ثمَّ علم لا يمكن أن يحصل وصف الاجتهاد بكنهه إلا من طريقه . . فلا بد أن يكون من أهله حقيقة حتىٰ يكون مجتهداً فيه ، وما سوىٰ ذلك من العلوم . . فلا يلزم ذلك فيه ، وإن كان العلم به مُعيناً فيه ، ولـٰكن لا يخل التقليد فيه بحقيقة الاجتهاد)[1] .

وقد أطال الشاطبي النفس في التدليل علىٰ ما ذكر ، لـٰكن هل يمكن اعتبار ما قاله الشاطبي ممهداً لتجزئة الاجتهاد ، وبالتالي للتكامل بين ذوي التخصصات المختلفة في المجامع الفقهية ؟

ذلك ما سنراه في المسألة الخامسة من هـٰذا الباب .

المسألة الثالثة : مجتهد المذهب ومجتهد الفتوى :

ولـٰكن بعض العلماء في العصور المتأخرة عزفوا عن اشتراط الاجتهاد في الفتوى . فقال السبكي : (لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد المطلق مراتب ؛ إحداها أن يصل إلىٰ درجة الاجتهاد المقيد ، فيستقل بتقرير مذهب إمام معين ويتخذ نصوصه أصولاً يستنبط منها ؛ نحو ما يفعله بنصوص الشارع ، وهـٰذه صفة أصحاب الوجوه ، والذي أظنه قيام الإجماع علىٰ جواز فتيا هـٰؤلاء ، وأنت ترىٰ علماء المذهب ممن وصل إلىٰ هـٰذه الرتبة ، هل منعهم أحد من الفتوى ، أو منعوا هم أنفسهم منها ؟

الثانية : من لم يبلغ رتبة أصحاب الوجوه لـٰكنه فقيه النفس ، حافظ

---

(١) الشاطبي في « الموافقات » (٥/ ٤١) .

للمذهب ، قائم بتقديره ، غير أنه لم يرتض في التخريج والاستنباط كارتياض أولـئك ، وقد كانوا يفتون ويخرّجون كأولـئك) .

وما زال العلماء يتدرجون حتىٰ قال المازري في كتاب الأقضية : (الذي يفتي في هـٰذا الزمان أقل مراتبه في نقل المذهب أن يكون قد استبحر في الاطلاع علىٰ روايات المذهب ، وتأويل الشيوخ لها ، وتوجيههم لما وقع فيها من اختلاف ظواهر واختلاف مذاهب ، وتشبيههم مسائل بمسائل قد يسبق إلى النفس تباعدها ، وتفريقهم بين مسائل ومسائل قد يقع في النفس تقاربها وتشابهها ، إلىٰ غير ذلك مما بسطه المتأخرون في كتبهم ، وأشار إليه المتقدمون من أصحاب مالك في كثير من رواياتهم ، فهـٰذا لعدم النظار يقتصر علىٰ نقله عن المذهب) .

ولـٰكنهم نزلوا درجات أخرىٰ لعموم الجهل ، فاكتفوا بمعرفة تقييد مطلقات روايات المذهب ، بأن تكون المسألة موجودة في « التوضيح » أو في « ابن عبد السلام » كما يقول الحطاب .

وقد أشار في « مراقي السعود » إلىٰ ذلك بقوله :

بَـذْلُ الفَقيـهِ الـوُسْعَ أن يُحصِّـلا ... ظَـنّـاً بـأنَّ ذاكَ حَتْـمٌ مَثَـلا

وذاكَ مَـعْ مُجْتَهِـدٍ رَديـفُ ... ومـا لَـهُ يُحَقَّـقُ التَّكليـفُ

قال في « شرحه » : (يعني أن الفقيه والمجتهد مترادف في عرف أهل الأصول ، والفقيه في عرف الفقهاء من تجوز له الفتوىٰ من مجتهد ومقلّد .

ومن تجوز له الفتوى : المجتهد المطلق ، والمجتهد المقيد ؛ مجتهد مذهب كان أو مجتهد فتيا ، وغير المجتهد إذا كان عالماً بالأصول أو جاهلاً لها بشرطه الآتي)[1] .

وبعد أن استكمل في « مراقي السعود » أوصاف المجتهد المطلق الذي هو أول من تجوز له الفتوىٰ في قائمة المفتين شرع في بيان الآخرين بقوله :

---

(١) سيدي عبد الله في « نشر البنود » (٢/ ٣١٥) .

هـٰـذا هُـوَ المُطلَـقُ والمُقيَّـدُ مُنسَفِـلَ الـرُّتْبَـةِ عَنْـهُ يُـوجَـدُ
مُلْتَـزِمٌ أُصُـولَ ذاكَ المُطْلَـقِ فَلَيْـسَ يَعْـدوهـا علـى المُحَقَّـقِ
مجتهِـدُ المَـذْهَـبِ مَـنْ أُصُـولُـهُ مَنْصُـوصَـةً أَوْ لا حَـوىٰ مَعْقُـولُـه
وشَـرْطُـهُ التخـريـج لِـلأحْكـامِ علـىٰ نُصُـوصِ ذلَـكَ الإمـامِ
مُجْتَهِـدُ الفَتـوى الَّـذي يُـرَجِّـحُ قَـوْلاً علـىٰ قَـوْلٍ وذاك أرْجَـحُ
لِجاهِـلِ الأُصـولِ أنْ يُفْتـي بِمـا نَقَـلَ مُسْتَـوفـىً فَقَـطْ وأَمَّـا[(١)]

قال ابن عابدين في « الحاشية » : (إن المفتي هو المجتهد ، فأما غير المجتهد ممن يحفظ أقوال المجتهد . . فليس بمفت ، والواجب عليه إذا سُئل أن يذكر قول المجتهد كالإمام علىٰ وجه الحكاية) .

ذلك حال تطور نظرتهم إلى المفتي ؛ من مجتهد مطلق ، إلىٰ مجتهد مذهب أو فتوى ، إلىٰ فقيه النفس ، حافظ متبحر في الاطلاع على الروايات ، عارف بتخصيص عمومها وتقييد مطلقها ، إلىٰ من يكتفي بحفظ ذلك من كتاب يوثق به .

وهكذا نجد أن الفتاوىٰ تغيرت مرجعيتها من حيث صفة القائم عليها في كونه مجتهداً مطلقاً في الصدر الأول ، إلىٰ مقلد تتفاوت رتبته بحسب الزمان ، وكذلك من حيث الدليل المعتمد الذي كان كتاباً وسنّة أو قياساً ، إلىٰ أن أصبح الدليل أقوال الإمام المقلد وقواعده ، أو التخريج علىٰ أقواله ورواياته .

ونعني بالتخريج : القول في مسألة لا نصّ فيها للإمام بمثل قوله في مسألة تساويها إذا نص المجتهد علىٰ حكم في مسألة لعلّة بينها ، فمذهبه في كل مسألة وجدت فيها تلك العلّة كمذهبه فيها ، يخرجه أصحاب الإمام المجتهد بناءً علىٰ أن لازم المذهب يعد مذهباً، والأصل عدم الفارق، كأن يُقال: تثبت الشفعة في الشقص من الدار، فيُقال: قوله في الحانوت كذلك، هـٰذا في مذهب مالك مثلاً[(٢)] .

---

(١) سيدي عبد الله في « نشر البنود » (٢/ ٣٢١) .
(٢) سيدي عبد الله في « نشر البنود » (٢/ ٢٧٧) .

عند قوله في المراقي :

إنْ لَمْ يكُنْ لنحو مالكٍ أُلِفْ ... قَوْلٌ بِذِي وفِي نَظِيرِها عُرِفْ
فَذلكَ القَولُ هُو المُخَرَّجُ ... وقيلَ عَزْوُهُ إليهِ حَرَجُ

وقد مثّلوا لذلك في مذهب الشافعي بمسألة الأواني والقبلة : ما نص عليه الشافعي في الاجتهاد في الأواني ، إذ نصّ علىٰ أنه إن اجتهد فيها ، وغلب علىٰ ظنه طهارة أحدهما . . استعمله وأراق الآخر ، فإن استعمل ما غلب علىٰ ظنه طهارته ، إلاّ أنه لم يرق الآخر الذي غلب علىٰ ظنه نجاسته ، ثم تغيّر اجتهاده بأن غلب علىٰ ظنه طهارة ما ظنه نجساً ، ونجاسة ما ظنه طاهراً في الاجتهاد الأول . . قال الشافعي : لا يعمل بالاجتهاد الثاني ؛ لئلا ينتقض اجتهاد باجتهاد ، بل يخلطان ، بل يريقهما ويتيمم .

إلاّ أنه في الاجتهاد في القبلة نصَّ علىٰ أنّ المصلّي لو اجتهد في القبلة ، وغلب علىٰ ظنه أنها في جهة الغرب مثلاً ، فصلّىٰ إليها ، ثم تغيّر اجتهاده في الركعة الثانية ، فغلب علىٰ ظنه أنها في جهة الشمال . . أنه يغيّر اتجاهه في الركعة الثانية ، حتىٰ لو تغيّر اجتهاده أربع مرات يصلّي أربع ركعات إلىٰ أربع جهات ، ولم يقل فيها ما قاله في مسألة الاجتهاد بالأواني من عدم العمل بالاجتهاد الثاني .

فهاتان مسألتان متشابهتان ، نصَّ فيهما الإمام علىٰ حكمين مختلفين ؛ في الأولىٰ لم يجزِ العمل بالاجتهاد الثاني ، وفي الثانية أجاز العمل به .

فخرج بعض الأصحاب لكل من المسألتين قولاً من نظيرتها ، ففي مسألة الاجتهاد في الأواني خرجوا لها قولاً من الاجتهاد في القبلة ، فصار فيها قولان ؛ قول منصوص وهو أنه لا يجوز العمل بالاجتهاد الثاني ، وقول مخرج من الاجتهاد في القبلة وهو أنه يجوز العمل بالاجتهاد الثاني ، وعليه يجوز له أن يتوضأ مما غلب علىٰ ظنه طهارته بالاجتهاد الثاني .

كما خرجوا من مسألة الاجتهاد في الأواني قولاً إلى الاجتهاد في القبلة فصار فيها قولان ؛ قول منصوص يجوز له أن يعمل بالاجتهاد الثاني حتىٰ يصلّي أربع

ركعات إلىٰ أربع جهات ، وقول مخرج لا يجوز له أن يعمل بالاجتهاد الثاني .

علىٰ أن بعض الأصحاب أظهر فرقاً بين المسألتين وبناءً علىٰ ذلك منع التخريج فيهما .

وفي مذهب الإمام أحمد قال في « المحرر » في باب ستر العورة : (ومن لم يجد إلاّ ثوباً نجساً . . صلّىٰ فيه وأعاد ، نص عليه .

ونصّ فيمن حبس في موضع نجس فصلّىٰ أنه لا يعيد، فيتخرج فيهما روايتان) وذلك أن طهارة الثوب والمكان كلاهما شرط في الصلاة ، وقد نص في الثوب النجس أنه يعيد، فينقل حكمه إلى المكان، ويتخرج فيه مثله ، وقد نص في الموضع النجس علىٰ أنه لا يعيد ، فينقل حكمه إلى الثوب النجس ، فيتخرج فيه مثله ، فلا جرم صار في كل واحدة من المسألتين روايتان : إحداهما بالنص ، والأخرىٰ بالنقل .

المسألة الرابعة : المجتهد فيه :

قال الزركشي : (وهو كلُّ حُكم شرعيٍّ عمليٍّ أو علميٍّ يُقصدُ به العلم ليس فيه دليلٌ قطعيٌّ .

فخرج بالشَّرعيِّ العقليُّ ، فالحق فيه واحدُ .

والمُرادُ بالعمليِّ : ما هو كسبٌ للمُكلَّفِ إقداماً وإحجاماً .

وبالعلميِّ : ما تضمَّنه علمُ الأصول من المَظنُونات التي يستند العملُ إليها .

وقولُنا : « ليس فيها دَليلٌ قاطع » احترازاً عمَّا وُجدَ فيه ذلك من الأحكام ، فإنَّه إذا ظفر فيه بالدَّليل . . حرُمَ الرُّجوعُ إلى الظنِّ)[1] .

وقد نبه الشاطبي إلىٰ أن المجتهد فيه هو المتردد بين طرفين ، فقال : (وبإحكام النظر في هـٰذا المعنىٰ يترشح للناظر أن يبلغ درجة الاجتهاد ؛ لأنه يصير بصيراً بمواضع الاختلاف ، جديراً بأن يتبين له الحق في كل نازلة تعرض

---

(١) الزركشي في « البحر المحيط » (٤/ ٥١٥) .

له ، ولأجل ذلك جاء في حديث ابن مسعود أنه صلى الله عليه وسلم قال : « يا عبد الله بن مسعود » قلت : لبيك يا رسول الله ، قال : « أتدري أيُّ الناس أعلم ؟ » قلت : الله ورسوله أعلم . قال : « أعلمُ الناس أبصرهم بالحق إذا اختلف الناسُ ، وإن كان مقصِّراً في العمل ، وإن كان يزحفُ على اْستِه » فهٰذا تنبيه على المعرفة بمواقع الخلاف)[١] .

المسألة الخامسة : الفتوى الجماعية (الاجتهاد الجماعي) :

إنه من حسنات هٰذه الأمة المحمدية المحروسة المرحومة المعصومة أنها كما وصفها نبينا صلى الله عليه وسلم في بعض الأحاديث : « مثل أمتي مثل المطر ، لا يُدرىٰ أوله خير أم آخره »[٢] .

وهكذا بدأ العصر الأول بالفتوى الجماعية في عهد أبي بكر عليه رضوان الله ، حيث كان يجمع رؤوس الناس وخيارهم ويستشيرهم ، فإذا اجتمع رأيهم علىٰ أمر . . قضىٰ به كما في حديث الدارمي .

وكذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، كما ذكر ابن القيم[٣] .

وكان الصحابة يتذاكرون في القضايا المشكلة ، فيقول أبو عمر ابن عبد البر في « التمهيد » : (وروىٰ يزيد بن أبي حبيب ، عن معاذ بن أبي حبيبة ، عن معاذ بن أبي رفاعة قال : شهدت نفراً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يذكرون الموءودة ، فيهم عليّ ، وعمر ، وعثمان ، والزبير ، وطلحة ، وسعد ، فاختلفوا ؛ فقال عمر : إنكم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم تختلفون في هٰذا ! فكيف بمن بعدكم ؟

فقال عليّ : إنها لا تكون موءودة حتىٰ يأتي عليها الحالات السبع ، فقال له عمر : صدقت ، أطال الله بقاءك .

---

(١) الشاطبي في « الموافقات » (٥/ ١٢١) .

(٢) رواه أحمد والترمذي عن أنس ، وأحمد عن عمار ، وأبو يعلىٰ عن عليّ ، والطبراني عن ابن عمر ، رضي الله عنهم أجمعين .

(٣) ابن القيم في « إعلام الموقعين » (١/ ٦٢) .

قال ابن لهيعة : إنها لا تكون موءودة حتىٰ تكون نطفة ، ثم علقة ، ثم مضغة ، ثم عظماً ، ثم لحماً ، ثم تظهر ، ثم تستهل ، فحينئذ إذا دفنت . . فقد وئدت)[1] .

وكذلك عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه ، كان يستشير عشرة من فقهاء المدينة ، وبعض الناس يسمىٰ ذلك بالاجتهاد الجماعي ، وليس الأمر كذلك .

فالاجتهاد في تعريفه إنما يرجع إلىٰ قناعة شخصية ؛ لأنه بذل المجتهد وسعه للوصول إلى الحكم الشرعي ، ولـٰكنه إفتاء جماعي .

وقد أحيا العالم الإسلامي في القرن الرابع عشر والخامس عشر الهجري الفتوى الجماعية بإنشاء المجامع الفقهية العالمية ، سواء كانت رسمية ، أو شعبية مستقلة .

والفتوى الجماعية : هي اجتهاد جماعي لغة وليس اصطلاحاً ؛ لأنها عبارة عن تبادل للرأي بين فقهاء لا يصلون في الغالب إلىٰ درجة الاجتهاد المطلق ولا المقيد ، ينضاف إليهم خبراء في الاقتصاد أو الطب غير مختصين في الشريعة الإسلامية ؛ لمساعدتهم في تحقيق المناط ، وذلك أمر لا غبار عليه ، فالمجتهد كمالك مثلاً يقول الشاطبي عنه : (وتراه في الأحكام يحيل علىٰ غيره ؛ كأهل التجارب ، والطب ، والحيض ، وغير ذلك ، ويبني الحكم علىٰ ذلك ، والحكم لا يستقل دون ذلك الاجتهاد)[2] .

وكان أبو حنيفة رحمه الله تعالىٰ يناقش أصحابه للوصول في النهاية إلىٰ نتيجة ستكون رأي الإمام ، وإذا خالف أحدهم رأي الإمام . . سجل باسمه في كتب الرواية ، وما اعتبروا ذلك اجتهاداً جماعياً ، وإن كان في اللغة كذلك ؛ لأنه بذل جهد جماعي للوصول إلىٰ نتيجة معينة .

---

(١) ابن عبد البر في « التمهيد » (٣/١٤٨) .
(٢) الشاطبي في « الموافقات » (٥/٤٦) .

أما بالنسبة لمجامعنا : فالأمر يتعلق بالبحث عن حكم من خلال خطوات تتمثل في مرحلتين أساسيتين :

المرحلة الأولى :

تشخيصُ المسألة المعروضة من حيث الواقع ، فإذا كانت عَقداً . . يكون ذلك بالتعرّف علىٰ مكوناته وعناصره وشروطه .

وإذا كان الأمر يتعلّق بذاتٍ معيّنة لإصدار حكم عليها كالنقود الورقية . . فإنَّ الباحثَ يجب أن يتعرَّض إلىٰ تاريخ العملات ، ووظيفتِها في التداول والتعامل والتبادل ، وما اعتراها علىٰ مرّ التاريخ من تطور يتعلّق بذات النقد ، كمَعْدِنٍ نفيس إلىٰ فلوسٍ ، أو يتعلّق بعلاقته بالسلطة ، وهي جهةُ الإصدار ، أو بالسّلَع والخدمات ، وهـٰذه هي **مرحلة التكييف والتوصيف** التي لا تنأىٰ كثيراً عن (تحقيق المناط) عند الأصوليين ؛ لأنه تطبيق قاعدةٍ متفقٍ عليها علىٰ واقعٍ معيّنٍ ، أو في جزئيةٍ من آحادِ صورِها .

وهـٰذه المرحلة لا غنىٰ عنها للفقيه ، فإنّ الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوره ، وبدون هـٰذا التصور والتصوير يمكن أن يكونَ الحكمُ غيرَ صائب ؛ لأنه لم يصادف محلاً ، وتزدادُ أهميةُ هـٰذه المرحلة عندما ندرك تعقُّد العقود المعاصرة وانبناءها علىٰ عناصر لم تكن موجودةً في العقود المعروفة لدى الفقهاء ؛ من بيعٍ ، وسلَم ، وإجارة ، وكراءٍ ، وقِراض ، وقَرْض ، ومساقاةٍ ، ومزارعةٍ ، وكفالةٍ ، ووكالةٍ ، إلىٰ آخرها .

فهنا يتوقف الفقيهُ فترةً من الوقت للتعرف علىٰ مكونات العقد ، وردّه إلىٰ عناصرِه الأولىٰ لتقرير طبيعته ، وهل هو مشتملٌ علىٰ شرطٍ ينافي سَنَن العقود المجمع عليها والمختلف فيها .

ومن الواضح أن عملية التشخيص في معظمها تستدعي من الفقيه رجوعاً إلىٰ بيئات هـٰذه العقود وأصول التعامل عند أهلها قبل أن يزنَها بميزان الشرع .

وأعتقدُ أنَّ الخلاف بين أعضاء المجامع الفقهية في جملةٍ من المسائل يرجعُ

إلىٰ تفاوتٍ بين الباحثين في قضية التصوُّر والتشخيص أكثرَ مما يرجع إلى اختلافٍ في فهم النُّصوص الفقهية ، إذاً فالخلاف هو خلافٌ في علاقة المسألة بتلك النصوص تبعاً للزاوية التي ينظر إليها الفقيه من خلالها .

ولهٰذا فمن الأهمية بمكانٍ أن يبذُلَ الاقتصاديون الوَضْعيون جهداً لإيصال كلِّ العناصر التي يتوفّرون عليها إلىٰ زملائهم الشرعيين ، فإذا تم ذلك . . فإن مرحلة أُخْرىٰ تبدأ وهي :

مَرْحلةُ المعالجة الفقهية لإصدار حُكْم شرعي :

وهٰذه **المرحلة الثانية** فيها صعوبة كبيرةٌ ، تبدأ بالبحث عن نصّ في المسألة ، أو ظاهر يقتضيها ، أو عموم يشملها ، أو مفهوم موافقة أو مخالفة ، أو دلالةِ اقتضاءٍ أو إشارة .

فإذا لم يرد بخصوصها نصّ مِنْ كتاب أو سنَّةٍ بمعنىٰ من المعاني المشار إليها ، ولا قولٌ لإمام من أئمةِ المسلمين المقتدىٰ بهم . . فإن الباحث يلجأُ إلى الأشباه والنظائر إنْ كانتْ لها أشباهٌ ونظائر ؛ لمحاولة القياس إذا انتفتْ موانعُه ، وتوفرتْ شروطُه ؛ مِنْ قيامِ أصلٍ منصوص عليه أو مجمع عليه ، غير مخصوص بحكم ، ولا معدول به عن القياس ، ووجود علةٍ جامعةٍ بين الأصل والفَرْع منصوصة أو مستنبطة بشروطها من انضباط وظهور سالمةً من القوادح .

فإذا تعذرتْ هٰذه الضوابط . . فإن القياسَ لا يصح ، لأن قياسَ العلة إنما يكونُ في فرعٍ له أصلٌ بالنوع أو الجنس ، ولا يصح إلا بعد (ثبوت الحكم في محل منصوص باسم خاصٍ) ، كما يقول علاء الدين شمس النظر السمرقندي .

عند تعذر القياس فإن الباحثَ قد يلجأ إلىٰ بعض الأدلة المختلف فيها ، كالمصالح المرسلة عند مالك وهي أهم دليل يُعْتَمَد عليه في معركة التحليل والتحريم ، حيث يكتفي الفقيهُ بالمناسبةِ التي معناها أن يحصُلَ علىٰ ترتيب الحكم على الوصف مصلحة مِنْ نوع المصالح التي يهتمُ الشارعُ بجلبها ، أو درءُ مفسدةٍ

من نوعِ المفاسد التي يهتم الشارع بدرئها ، ولٰكن الباحث عليه أن يلتزم هنا أيضاً بجملةٍ من الضوابط ، منها :

أن تكون هٰذه المصلحة في خدمة مقصِدٍ من مقاصد الشريعة الثلاثة ، وهي المقصِد الضروري والحاجي والتحسيني ، ولا يعتبر أكثر الأصوليين إلا المقصِد الضروري خلافاً للشاطبي .

أما الضابط الثاني : فهو ألاَّ تكون المصلحة ملغاة .

والضابط الثالث : أن تكون عامة قطعيةً كما يراه الغزالي أوْ ظنية ، وقد يلجأ الباحث إلىٰ قاعدة سدّ الذرائع والنظر إلى المآلات .

وطبقاً لما تقدم ؛ فإن الحكم يُولَد بعد مخاضٍ ليس باليسير ، ويمر بمحطاتٍ عديدةٍ ، ولعلي التزمتُ بهٰذا المنهج حيث يُعْوِزُ النصُّ ، أمّا إذا وُجِد الدليلُ . . فإليه المصير[1] .

وإذا اعترفنا أن الفقهاء الذين تتكون منهم المجامع بله الاقتصاديين ليسوا مجتهدين . . فكيف يتصرفون في بعض الأحيان تصرف المجتهد مطلقاً أو مقيداً في قضايا يتعلق الأمر فيها باجتهاد عن طريق القياس ، أو تنقيح المناط على القول بخروجه عن باب القياس كما يراه الشاطبي ، أو تخريج المناط ، وهو راجع إلىٰ أن النص الدال على الحكم لم يتعرض للمناط ، فكأنه أخرج بالبحث ، حسب عبارة الشاطبي ، وهٰذا النوع من الاجتهادات يختص به المجتهد المطلق ، بخلاف الاجتهاد في الأنواع ، والاجتهاد في الأشخاص كما سماهما الشاطبي ، ويطلق عليهما تحقيق المناط ، وهو متاح للمجتهد والمقلد ، بل للعامي ؛ لأن حصول التكليف في كل زمان لا يصح إلا به كما يقول الشاطبي أيضاً .

فإذا كانت فتاوى المجامع قد ترجع إلىٰ ثلاثة أنواع من الاجتهاد :

اجتهاد انتقائي في اختيار قول من أقوال الفقهاء القدامىٰ قد لا يكون راجحاً ، وترجيحه لمصلحة متوخاة .

---

(١) المؤلف : توضيح أوجه اختلاف الأقوال في مسائل من معاملات الأموال (ص٦ ـ ٧) .

وأحياناً يرجع إلىٰ تحقيق مناط ، وقد أشرنا إليه في باب القياس ، وسنزيده بياناً .

إلا أن المجامع قد تتصرف بنوع من الاجتهاد المطلق ، وسنحاول تخريجه علىٰ أساس قاعدتين :

القاعدة الأولى : تجزؤ الاجتهاد ، وتعني : أن المقلد قد يحيط بمسألة أو بباب من أبواب الفقه ، فيجتهد فيه ، ويتصرف تصرف (المستثمر) ، وهو المجتهد المطلق كما سماه الغزالي ، فيخرج الثمرة ، وهي الحكم المطلوب .

فقد ذكر الغزالي هـٰذه المسألة بقوله : (دقيقة في التخفيف يغفل عنها الأكثرون « تجزؤ الاجتهاد » :

اجتماع هـٰذه العلوم الثمانية إنما يشترط في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع .

وليس الاجتهادُ عندي منصباً لا يتجزأ ، بل يجوز أن ينالَ العالمُ منصبَ الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض ، فمن عرف طُرُقَ النظر القياسي . . فله أن يفتي في مسألة قياسية ، وإن لم يكن ماهراً في علم الحديث ، فمن ينظر في مسألة « المشتركة » يكفيه أن يكون فقيه النفس ، عارفاً بأصول الفرائض ومعانيها ، وإن لم يكن قد حصَّل الأخبار التي وردت في مسألة تحريم المسكرات ، أو في مسألة النكاح بلا وليّ ؛ فلا استمداد لنظر هـٰذه المسألة منها ، ولا تعلق لتلك الأحاديث بها ، فمن أين تصيرُ الغفلة عنها أو القصور عن معرفتها نقصاً ؟ ومن عرف أحاديثَ قتل المسلم بالذمي ، وطريق التصرف فيه . . فما يضرُّه قصوره عن علم النحو الذي يعرّف قوله تعالى : ﴿ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِ﴾ ، وقس عليه ما في معناه)[1] .

وقد قال في هـٰذا المعنىٰ صاحب « مراقي السعود » :

---

(١) الغزالي في « المستصفى » (٢/٣٨٩) .

يَجُــوزُ الاجتهــادُ فــي فَــنٍّ فَقَــطْ   أَوْ فــي قَضِيَّـةٍ وبَعْـضٌ قَـدْ رَبَـطْ

قال في « نشر البنود » : (يعني : أن الصحيح الذي عليه الأكثر جواز تجزؤ الاجتهاد بأنواعه الثلاثة في فن دون غيره من الفنون ؛ كالأنكحة دون البيع والعكس ، ومن عرف الفرائض مثلاً . . لا يضره جهله بعلم النحو ، ومن عرف القياس . . فله أن يفتي في مسألة قياسية إذا علم عدم المعارض ، ولا يضره جهله بعلم الحديث ، وكذا يجوز أن يبلغ رتبة الاجتهاد في قضية ؛ أي : مسألة دون غيرها ، ووقع لابن القاسم وغيره في مسائل معدودة خالفوا فيها مالكاً رحمه الله تعالى ، وبعضهم يقول : إن المخالفة فيها باعتبار أصوله ، لا أنهم نظروا فيها نظراً مطلقاً كما هو كثير من اللخمي ، وقيل : لا يجوز ؛ لارتباط العلوم والمسائل بعضها ببعض ، لاحتمال أن يكون فيما لم يبلغ رتبة الاجتهاد فيه معارض لما بلغها فيه ، بخلاف من أحاط بالكل ونظر فيه ، وليس من تجزؤ الاجتهاد قول المجتهد في بعضهم ؛ لأنه متهيء لمعرفة ذلك إذا صرف النظر إليه ، كما تقدم في قولنا : والعلم بالصلاح . . . إلخ

وقد يتجزأ الاجتهاد لمن دون مجتهد الفتيا ، وهو صاحب المرتبة الرابعة ، قاله في الآيات البينات)[1] .

وأخيراً : فإن من أهم القضايا التي تواجه المجامع : الاجتهاد بتحقيق المناط ، وهو اجتهاد في الأنواع والأشخاص ، وبالنصوص التالية والأمثلة من الشاطبي تتضح الأهمية والمرونة التي يوفرها للفقيه في تعامله مع المسائل .

يقول الشاطبي : (ويختص غير المنحتم بوجه آخر ، وهو النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه ، بحسب وقت دون وقت ، وحال دون حال ، وشخص دون شخص ؛ إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة علىٰ وزان واحد ، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك ؛ فرب عمل صالح يدخل بسببه علىٰ رجل ضرر أو

---

(١) سيدي عبد الله في « نشر البنود » (٢/ ٣٢٤) .

فترة ، ولا يكون كذلك بالنسبة إلىٰ آخر ، ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوىٰ منه في عمل آخر ، ويكون بريئاً من ذلك في بعض الأعمال دون بعض ؛ فصاحب هـٰذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نوراً يعرف به النفوس ومراميها ، وتفاوت إدراكها ، وقوة تحمُّلها للتكاليف ، وصبرها علىٰ حمل أعبائها أو ضعفها ، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها ، فهو يحمل علىٰ كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها ، بناء علىٰ أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف ؛ فكأنه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهـٰذا التحقيق ، لـٰكن مما ثبت عمومه في التحقيق الأول العام ، ويقيد به ما ثبت إطلاقه في الأول ، أو يضم قيداً أو قيوداً لما ثبت له في الأول بعض القيود .

هـٰذا معنىٰ تحقيق المناط هنا .

وبقي الدليل علىٰ صحة هـٰذا الاجتهاد ؛ فإن ما سواه قد تكفل الأصوليون ببيان الدلالة عليه ، وهو داخل تحت عموم تحقيق المناط ، فيكون مندرجاً تحت مطلق الدلالة عليه ، ولـٰكن إن تشوف أحد إلىٰ خصوص الدلالة عليه . . فالأدلة عليه كثيرة ، نذكر منها ما تيسر بحول الله :

فمن ذلك : أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل في أوقات مختلفة عن أفضل الأعمال ، وخير الأعمال ، وعرَّف بذلك في بعض الأوقات من غير سؤال ؛ فأجاب بأجوبة مختلفة ، كلٌّ واحد منها لو حمل علىٰ إطلاقه أو عمومه . . لاقتضىٰ مع غيره التضاد في التفصيل ؛ ففي الصحيح : أنه عليه الصلاة والسلام سئل : أيُّ الأعمال أفضل؟ قال « إيمان بالله » ، قال : ثم ماذا ؟ قال : « الجهاد في سبيل الله » ، قال : ثم ماذا ؟ قال : « حج مبرور »[1] .

---

(١) أخرجه البخاري في « صحيحه » : كتاب الإيمان، باب من قال إن الإيمان هو العمل (٢٦) ، وكتاب الحج، باب فضل الحج المبرور (١٥١٩) ، ومسلم في «الصحيح» : كتاب الإيمان، باب بيان كون الإيمان بالله تعالىٰ أفضل الأعمال (٨٣) ، عن أبي هريرة ، والمذكور لفظ مسلم، وزاد البخاري: « إيمان بالله ورسوله » ، ولذا قال مسلم عقبه: وفي رواية محمد بن جعفر قال: « إيمان بالله ورسوله » .

وسئل عليه الصلاة والسلام : أيُّ الأعمال أفضل ؟ قال : « الصلاة لوقتها » ، قال : ثم أيٌّ؟ قال : « بر الوالدين » ، قال : ثم أيٌّ ؟ قال : « الجهاد في سبيل الله »[1] .

وفي النسائي عن أبي أمامة قال : أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت : مُرني بأمر آخذه عنك ، قال : « عليك بالصوم ؛ فإنه لا مِثلَ له »[2] .

وفي الترمذي : أيُّ الأعمال أفضلُ درجةً عند الله يوم القيامة ؟ قال : « الذاكرون الله كثيراً والذاكرات »[3] .

وفي « الصحيح » : في قول : « لا إلـٰه إلا الله وحده لا شريك له . . . » إلخ .

قال : « ولم يأت أحدٌ بأفضل مما جاء به » الحديث[4] .

وفي النسائي : « ليس شيء أكرم على الله من الدُّعاء »[5] .

وفي البزار : أيُّ العبادة أفضل ؟ قال : « دعاء المرء لنفسه »[6] .

وفي الترمذي : « ما من شيء أفضل في ميزان العبد المؤمن يوم القيامة من خُلقٍ حسن »[7] .

وفي البزار : « يا أبا ذرٍّ ؛ ألا أدلُّك علىٰ خَصلتين هما خفيفتان على الظَّهر ، وأثقل في الميزان من غيرهما ؟ عليك بحُسْنِ الخلق ، وطُول الصَّمت ؛ فوالذي نفسي بيده ؛ ما عَمِل الخلائق بمثلهما »[8] .

---

(١) أخرجه البخاري في « صحيحه » : كتاب الجهاد والسير ، باب فضل الجهاد والسير (٢٧٨٢) ، ومسلم : كتاب الإيمان ، باب بيان كون الإيمان بالله تعالىٰ أفضل الأعمال (٨٥) .

(٢) النسائي (٤/ ١٦٥) وغيره .

(٣) أخرجه الترمذي (٣٣٧٦) وغيره .

(٤) البخاري : كتاب الدعوات ، باب فضل التهليل (٦٤٠٣) ، ومسلم (٢٦٩٢) .

(٥) الترمذي في « الجامع » (٣٣٧٠) ، وابن ماجه ، والبخاري في « الأدب المفرد » ، وغيرهم .

(٦) البخاري في « الأدب المفرد » (٧١٥) ، والحاكم في « المستدرك » ، والبزار في « المسند » .

(٧) الترمذي في الجامع (٢٠٠٣) ، وأحمد في « المسند » وغيرهما .

(٨) البزار في « المسند » (٣٥٧٦) ، والطبراني في « الأوسط » وغيرهما .

وفي مسلم : أيُّ المسلمينَ خيرٌ ؟ قال : « مَن سلِم المُسلمون من لسانهِ ويده »[1] .

وفيه : سئل : أيُّ الإسلام خير ؟ قال : « تُطْعِمُ الطعامَ ، وتقرأُ السلامَ علىٰ من عَرَفْتَ ومن لم تَعْرِفْ »[2] .

وفي « الصحيح » : « وما أُعطِي أحدُ عطاءً هو خيرٌ وأوسعُ من الصبر »[3] .

وفي الترمذي : « خيرُكم من تعلَّم القُرآنَ وعلَّمه »[4] .

وفيه : « أفضلُ العبادةِ انتظار الفَرَج »[5] .

إلىٰ أشياء من هـٰذا النمط ، جميعها يدل علىٰ أن التفضيل ليس بمطلق ، ويشعر إشعاراً ظاهراً بأن القصد إنما هو بالنسبة إلى الوقت ، أو إلىٰ حال السائل .

وقد دعا عليه السلام لأنسٍ بكثرة المال ؛ فبورك له فيه .

وقال لثعلبة بن حاطب حين سأله الدعاء له بكثرة المال : « قليل تؤدِّي شكرَهُ خيرُ من كثيرٍ لا تطيقُه »[6] .

وقال لأبي ذر : « يا أبا ذرٍّ ؛ إني أراك ضعيفاً ، وإني أحبُّ لك ما أحبُّ لنفسي ، لا تأمَّرَنَّ على اثنين ، ولا توَلَّيَنَّ مالَ يتيم »[7] .

---

(١) البخاري في « الصحيح » : كتاب الإيمان ، باب أيُّ الإسلام أفضل (١١) ، ومسلم في « الصحيح » : كتاب الإيمان ، باب بيان تفاضل الإسلام وأيّ أموره أفضل (٤٢) .

(٢) البخاري في « الصحيح » : كتاب الإيمان باب إطعام الطعام من الإسلام (١٢ ، ٢٨) ، ومسلم (٣٩) .

(٣) البخاري في « الصحيح » : كتاب الزكاة باب الاستعفاف عن المسألة (١٤٦٩) ، ومسلم في « الصحيح » (١٠٥٣) .

(٤) البخاري في « الصحيح » : كتاب فضائل القرآن، باب خيركم من تعلم القرآن وعلم (٥٠٢٧) ، ورواه غيره .

(٥) الترمذي في « الجامع » : أبواب الدَّعوات، باب في انتظار الفرج (٣٥٧١) ، وابن أبي الدنيا في « الفرج بعد الشدة » وغيرهما .

(٦) أخرجه الطبراني في « المعجم الكبير » وغيره ، وضعفه العراقي في « تخريج أحاديث الإحياء » (٣/ ٣٧٢) ، وابن حجر في « فتح الباري » (٣/ ٢٦٦) .

(٧) أخرجه مسلم في « الصحيح » : كتاب الإمارة، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة (١٨٢٦) .

ومعلوم أن كِلا العملين من أفضل الأعمال لمن قام فيه بحق الله ، وقد قال في الإمارة والحكم : « إن المُقسِطين عندَ اللهِ علىٰ منابرَ من نورٍ عن يَمينِ الرَّحمـٰن »[1] .

وقال : « أنا وكافلُ اليتيم كهاتين في الجنة »[2] .

ثم نهاه عنهما لما علم له خصوصاً في ذلك من الصلاح .

وفي « أحكام إسماعيل بن إسحاق » عن ابن سيرين قال : كان أبو بكر يُخافِت ، وكان عمرُ يَجهر ـ يعني في الصلاة ـ فقيل لأبي بكر : كيف تفعل؟ قال : أناجي ربِّي وأتضرع إليه ، وقيل لعمر : كيف تفعل ؟ قال : أوقِظُ الوَسْنانَ ، وأُخسأُ الشَّيطان ، وأُرضي الرحمـٰن . فقيل لأبي بكر : ارفعْ شيئاً ، وقيل لعمر : اخْفِض شيئاً[3] .

وفسر بأنه عليه الصلاة والسلام قصد إخراج كل واحد منهما عن اختياره ، وإن كان قصده صحيحاً .

وفي « الصحيح » : أن ناساً جاؤوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا : إنا نجدُ في أنفسنا ما يتعاظم أحدُنا أن يتكلَّمَ به . قال : « وقد وجدتموه ؟ » قالوا : نعم ، قال : « ذلك صريحُ الإيمان »[4] .

وفي حديث آخر : « مَن وَجَدَ من ذلك شيئاً . . فلْيَقُلْ : آمنتُ بالله » .

وعن ابن عباس في مثله قال : « إذا وجدتَ شيئاً من ذلك . . فقل : ﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْـَٔاخِرُ وَٱلظَّـٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾ » ، فأجاب النبي عليه الصلاة

---

(١) أخرجه مسلم في « صحيحه » : كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل (١٨٢٧) ، وتتمة الحديث: «وكلتا يديه يمين الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا». ورواه أحمد في « المسند » ، والبيهقي في « السنن الكبرى » وغيرهم .

(٢) أخرجه البخاري في « الصحيح » : كتاب الطلاق، باب اللعان (٥٣٠٤) ، وكتاب الأدب (٦٠٠٥) .

(٣) أخرجه الترمذي في « الجامع » : أبواب الصلاة ، باب ما جاء في قراءة الليل (٤٤٧) ، ومن طريقه البغوي في « شرح السنة » (٩١٩) ، وأبو داوود (١٣٢٩) ، وابن حبان ، وغيرهم .

(٤) أخرجه مسلم في « صحيحه » : كتاب الإيمان، باب بيان الوسوسة في الإيمان وما يقوله من وجدها (١٣٤) .

والسلام بأجوبة مختلفة ، وأجاب ابنُ عباس بأمر آخر ، والعارض من نوع واحد .

وفي الصحيح : « إني أعطي الرَّجُلَ وغيرُه أحبُّ إلي منه ؛ مخافةَ أن يكبَّهُ اللهُ في النار » .

وآثر عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ في بعض الغنائم قوماً ، ووكل قوماً إلىٰ إيمانهم لعلمه بالفريقين ، وقَبِلَ عليه الصَّلاة والسلام من أبي بكر مالَه كله ، وندب غيرَه إلى استبقاء بعضه ، وقال : « أمسك عليك بعض مالِك ؛ فهو خيرٌ لك » .

وجاء آخر بمثلِ البيضةِ من الذهب ؛ فردَّها في وجهه .

وقال عليٌّ : حدثوا الناس بما يفهمون ، أتريدون أن يكذَّبَ اللهُ ورسوله ؟ فجعل إلقاء العلم مقيداً ؛ فَرُبَّ مسألةٍ تصلُح لقوم دون قوم ، وقد قالوا في الرَّباني : إنه الذي يُعلِّمُ بصغارِ العلم قبل كِباره ؛ فهـٰذا الترتيب من ذلك .

ورویٰ عن الحارث بن يعقوب قال : الفقيهُ كلُّ الفقيه مَن فَقُه في القرآن ، وعَرَفَ مكيدة الشيطان » ؛ فقوله : « وعرف مكيدة الشيطان » هو النكتة في المسألة .

وعن أبي رجاء العطاردي قال : قلت للزبير بن العوام : مالي أراكم يا أصحابَ محمدٍ من أخفِّ الناس صلاة ؟ قال : نُبادِرُ الوَسواس .

هـٰذا مع أن التطويل مستحب ، ولـٰكن جاء ما يعارضه ، ومثله حديث : « أفتانٌ أنتَ يا مُعاذ ؟! » .

ولو تتبع هـٰذا النوع . . لَكَثُـر جدّاً ، ومنه ما جاء عن الصَّحابة والتَّابعين ، وعن الأئمة المتقدِّمين ، وهو كثيرٌ .

وتحقيقُ المناط في الأنواع ، واتفاقُ الناس عليه في الجملة . . مما يشهد له كما تقدم ، وقد فرَّع العلماء عليه ؛ كما قالوا في قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾ .

إن الآية تقتضي مطلق التخيير ، ثم رأوا أنه مقيَّدٌ بالاجتهاد ؛ فالقتل في

موضع ، والصلب في موضع ، والقطع في موضع ، والنفي في موضع ، وكذلك التخيير في الأسارىٰ من المَنِّ والفداء .

وكذلك جاء في الشَّريعة الأمرُ بالنِّكاحِ وعدُّوه من السُّنن ، ولـٰكن قسَّموه إلى الأحكام الخمسة ، ونظروا في ذلك في حق كل مكلف وإن كان نظراً نوعياً ؛ فإنه لا يتم إلا بالنظر الشخصي ؛ فالجميع في معنىً واحد ، والاستدلال على الجميع واحد ، ولـٰكن قد يُستبعدُ ببادىء الرأي وبالنظر الأول ؛ حتىٰ يتبيَّن مغزاه ومورده من الشَّريعة ، وما تقدم وأمثاله كافٍ مفيدٌ للقطع بصحة هـٰذا الاجتهاد ، وإنما وقع التنبيه عليه لأن العلماء قلما نبهوا عليه على الخصوص)[1] .

أما القاعدة الثانية : فهي الاجتهاد من قبل فقيه الدرجة الثانية ، وهو مجتهد المذهب ، والدرجة الثالثة ، وهو مجتهد الفتيا ، وقد قدمنا أنهما مجتهدان بطريقة خاصة ، أما صاحب الدرجة الرابعة إذا كان عالماً بالأصول . فقيل : إنه يجتهد إذا لم يجد في المسألة نصاً للمجتهد .

قال في « مراقي السعود » :

وهَلْ يَقِيسُ ذُو الأُصولِ إن عُدِمْ   نَـصٌّ إمَـامِـه الَّـذِي لَـه لَـزِمْ

وعلىٰ هـٰذا فإن مجامع الفتوىٰ في العالم الإسلامي حريّة بتصنيف فتاويها حسب مستندها : هل هي من نوع الترجيح ، أو من نوع الاجتهاد الإنشائي ، أو من نوع تحقيق المناط في الأنواع أو الأشخاص ؟

وهـٰذا التصنيف لا يصح إلاَّ بتأصيل الفتوىٰ طبقاً لمعايير الأصول ، دلالات ألفاظ ، ومقاصد ، واعتضاد بالكليات والقواعد .

وبذلك فقط يستبين الميسم وتتلأبُّ السبل ، وكم من قضية لا تزال قيد جداول المجامع ، ترحل من دورة إلىٰ أخرى ؛ لافتقار شكلها إلىٰ مقدمة كبرىٰ تندرج فيها صغرى . وهو سبحانه الهادي إلىٰ سواء السبيل .

* * *

---

(١) الشاطبي في « الموافقات » (٥/ ٢٥) وما بعدها .

خاتمة

في الجزء الثاني من أمالي الدلالات : اعتمدنا المقاصد أساساً لبناء هٰذا السفر عليه ، كما اعتمدنا في الجزء الأول اللغة أساساً ارتفع علىٰ قواعده بناء دلالات الألفاظ .

لذلك فبعد تصدير قصير عرفنا فيه أصول الفقه باختصار ، شرعنا في تأصيل الأساس بنفيضة عن الاستنباط نصبت ميزان العملية الاجتهادية ، وقفينا علىٰ إثرها بمقدمة كانت لسان الميزان المشير والناطق بالمقاصد التي أثرنا ظباءها من مكانسها ، وجلينا لآلئها من مغاطسها .

فعرفنا المقاصد وتعرفنا عليها ، وأبرزنا وأبنّا امتزاجها بأبواب الأصول امتزاج الروح بالجسد ، وذلك من خلال ثلاثين منحىً تدون ـ بفضله تعالى ـ لأول مرة اعتماداً في الكثير منها علىٰ ما تفرق في الشاطبي ، وعلىٰ ما سنح للخاطر في غيره ، فكانت (خيراً من تفاريق العصا) .

وهكذا أظهرنا تسلسل المقاصد وتناسلها ، وتدرجها في مدارج العموم والخصوص ، والشمول والقلوص ، وهي مقدمة مهدت للأبواب اللاحقة التي كانت متوزعة بين الإجماع ؛ لأنه أقوىٰ مُعرفٍ للمقصد إذا انعقد علىٰ علة ، أو اعتمد علىٰ معنى .

ثم كانت دائرة القياس ألصق الدوائر بقطب المناسبة المعتبرة ، لتتسع انطلاقاً من مركزه دوائر أخرىٰ أهمها المناسبة المرسلة ، موجبها وسالبها ، ودارؤها وجالبها ، حيث يتمثل الموجب في دليل المصالح المرسلة ، والسالب في دليل سد الذرائع ، وهما دليلان يرفدان الباحث في تحسس الأحكام في إعواز

النصوص أو عموم الدلالة ، عندما ينبرى الاستحسان ثالث الأدلة التي تتعامل مع المقاصد الثلاثة ؛ الضروري ، والحاجي ، والتحسيني ، حين يعتلج الجزئي مع الكلي ، والفرعي مع الأصلي ، في مساقات ومسارات لا يدرك كنهها إلا الفقيه الماهر ، البصير بالموارد والمصادر ، الذي يصطاد مستشعراً بأن (ملك الصيد المبادر) .

يعتمد الأصل العقلي أساساً ، والأصل النقلي نبراساً ، فلا تكليف إلا بنص ، وإذا ثبت . . فالأصل بقاؤه .

أما العرف : فهو اللبنة الخامسة في هيكل الاستدلال ، إذ أن مراعاة أعراف الناس وعوائدهم أمر يزكيه الشرع ، ويرجع إلىٰ مقصد اليسر ورفع الإصر .

أما حجية قول الصحابي : فإنها ترجع إلىٰ تزكية جيل الصحابة ؛ ليكون قدوة وأنموذجاً لأجيال الأمة التي تجيء بعده تترىٰ عبر الزمان والمكان .

وكان شرع من قبلنا شرعاً لنا في الاتجاه المقابل ربطاً للأمة الخاتمة بالرسالات السماوية السالفة ، لتكون شهيدة على الناس ، ومؤتمنة علىٰ ميراث الرسل والأنبياء .

تلك هي أدلة معقول النص ، التي تمثل لبنات صرح المقاصد السامق ، وهو صرح ممرد لا تؤمن فيه المزالق ، لـٰكن الترجيح بين الأدلة عند التعارض كان معياراً لترتيب هـٰذه الأدلة في سلم الاعتبار الذي يرجع إلىٰ مقاصد ذوي الاستبصار ، الذين هم المجتهدون من الأئمة الأخيار ، فكان باب الاجتهاد خاتمة الأبواب ، وختام المطاف في هـٰذا الكتاب .

والله سبحانه وتعالىٰ يحسن الختام ، ويلهم الصواب ، وصلى الله وسلم وبارك علىٰ سيدنا محمد الأواب ، الشفيع يوم يقوم الحساب ، وعلىٰ آله وصحبه الصياب ، صفوة اللباب ، إنه الكريم الوهاب ، الغفار التواب .

سبحانك اللهم وبحمدك ، أشهد أن لا إلـٰه إلا أنت ، وحدك لا شريك لك ، أستغفرك وأتوب إليك .

شجرة دلالات الألفاظ

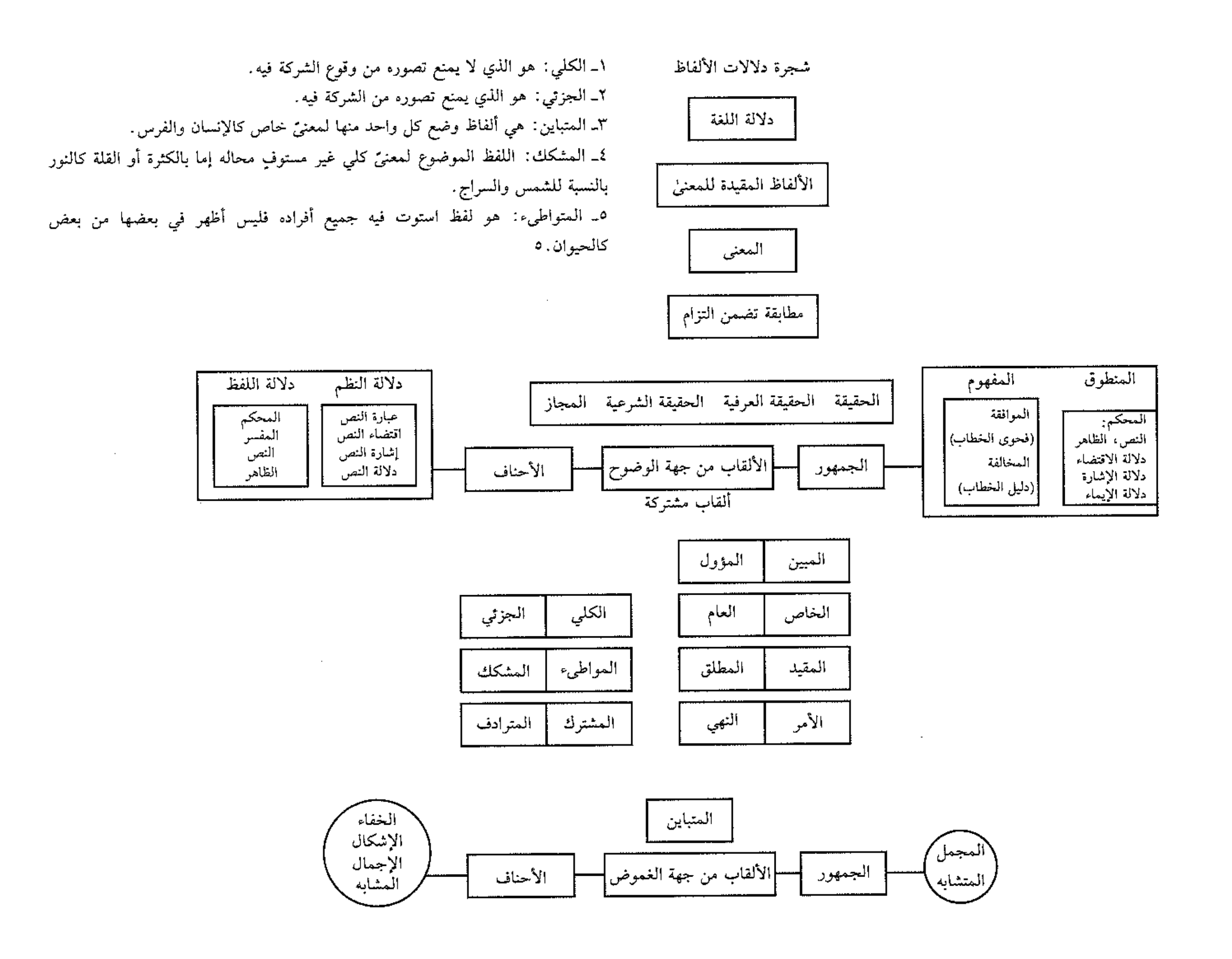
١ـ الكلي: هو الذي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه.

٢ـ الجزئي: هو الذي يمنع تصوره من الشركة فيه.

٣ـ المتباين: هي ألفاظ وضع كل واحد منها لمعنىً خاص كالإنسان والفرس.

٤ـ المشكك: اللفظ الموضوع لمعنىً كلي غير مستوفٍ محاله إما بالكثرة أو القلة كالنور بالنسبة للشمس والسراج.

٥ـ المتواطيء: هو لفظ استوت فيه جميع أفراده فليس أظهر في بعضها من بعض كالحيوان.٥



المراجع

الإبهاج في شرح المنهاج لابن السبكي ، تحقيق : د . أحمد الزمزمي د . نور الدين صغيري ، منشورات دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث دبي .

إحياء علوم الدين ، أبو حامد الغزالي مع تخريجات الزين العراقي ، مطبعة دار الكتب الكبرى .

إرشاد الفحول ، محمد بن علي الشوكاني ، الناشر : مصطفى الحلبي ، مصر ١٩٣٧م .

الإستذكار ، أبو عمر يوسف ابن عبد البر ، الناشر : عبد المعطي قلعجي ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٩٣م .

الإشراف ، القاضي عبد الوهاب المالكي .

إعلام الموقعين ، ابن قيم الجوزية ، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد ، دار الفكر ، بيروت ١٩٧٣م .

الأم ، محمد بن إدريس الشافعي .

إيضاح المحصول من برهان الأصول ، المازري ، تحقيق : عمار الطالبي ، دار الغرب الإسلامي .

البحر المحيط ، محمد بن بهادر الزركشي .

بدائع الصنائع ، أبو بكر الكاساني ، الناشر : دار الكتاب العربي ، بيروت ١٩٧٣م .

بداية المجتهد ، أبو الوليد محمد بن رشد (الحفيد) ، الناشر : مصطفى البابي الحلبي ، مصر ١٩٧٥م .

البرهان ، إمام الحرمين الجويني ، تحقيق : عبد العظيم الديب ، دار الأنصار ، القاهرة .

البيان والتحصيل ، أبو الوليد محمد بن رشد(الجد) ، إدارة إحياء التراث الإسلامي ، قطر .

التحرير والتنوير ، محمد الطاهر ابن عاشور ، الدار التونسية للنشر .

ترتيب المدارك وتقريب المسالك للقاضي عياض ، تحقيق : محمد الطنجي ، وزارة الأوقاف المغربية .

توضيح أوجه اختلاف الأقوال في مسائل من معاملات الأموال ، عبد الله بن بيّـه .

الجامع لأحكام القرآن ، ابن عبد الله القرطبي ، الناشر : دار الباز ، مكَّة المكرَّمة .

حاشية البناني على الزرقاني ، محمد البناني ، الناشر : دار الفكر ، بيروت .

حاشية الحموي .

الديباج المذهب ، أبو إسحاق إبراهيم بن فرحون ، تحقيق : محمد الأحمدي أبو النور ، دار التراث .

رد المحتار على الدر المختار ، محمد أمين بن عابدين ، الناشر : دار إحياء التراث العربي ، بيروت .

روضة الناظر

سد الذرائع ، محمد هشام البرهاني ، الناشر : مطبعة الريحاني ، بيروت ١٩٨٥م .

شرح الزرقاني علىٰ مختصر خليل ، عبد الباقي الزرقاني ، دار الفكر بيروت .

الشرح الصغير ، أحمد بن محمد الدردير ، تحقيق : مصطفىٰ كمال وصفي ، دار المعارف ، القاهرة .

الشرح الكبير(مع حاشية الدسوقي) أحمد بن محمد الدردير ، الناشر الحلبي ، القاهرة .

شرح مختصر الروضة ، نجم الدين الطوفي ، تحقيق : عبد الله التركي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .

شرح المنجور ، أحمد بن علي المنجور ، تحقيق : محمد الشيخ محمد الأمين .

شرح اليواقيت الثمينة فيما انتمىٰ لعالم المدينة ، محمد بن أبي القاسم السجلماسي ، تحقيق : عبد الباقي بدوي مكتبة الرشد .

شفاء الغليل ، أبو حامد الغزالي ، تحقيق : د . حمد الكبيسي ، مطبعة الإرشاد بغداد .

صحيح مسلم ، أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري .

الضياء اللامع ، ابن حلولو (حاشية علىٰ نشر البنود ، الطبعة الحجرية) .

الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ، ابن قيم الجوزية .

فتح الباري ، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ، تحقيق : عبد العزيز بن باز ، المطبعة السلفية .

فتح القدير ، محمد بن عبد الواحد بن الهمام ، الناشر : مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة .

الفروق ، أحمد بن إدريس القرافي ، الناشر : دار المعرفة ، بيروت .

الفكر الأصولي ، أ . د . عبد الوهاب أبو سليمان ، دار الشروق .

المجموع ، يحيى بن شرف النووي ، الناشر : دار الفكر .

مجموع الفتاوى ، أحمد بن تيمية ، جمع عبد الرحمٰن بن قاسم ، مطابع الرياض ، الرياض .

المختصر ، خليل بن إسحاق المالكي ، تصحيح : أحمد نصر ، دار الفكر .

المستصفى ، أبو حامد الغزالي ، تحقيق د . محمد سليمان الأشقر ، مؤسسة دار الرسالة .

المسوىٰ من أحاديث الموطأ ، الإمام ولي الله الدهلوي ، المطبعة السلفية ، مكة المكرمة .

المعجم الوسيط ، قام بإخراجه أحمد حسن الزيات وآخرون ، مجمع اللغة العربية ، القاهرة .

مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ، ابن هشام الأنصاري ، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد .

المغني في أصول الفقه ، جلال الدين أبو محمد عمر بن محمد الخبازي ، تحقيق : محمد بقا .

المغني ، موفق الدين عبد الله بن قدامة ، تحقيق : التركي والحلو ، هجر للطباعة ، القاهرة .

مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام ، د . عمر بن صالح بن عمر ، دار النفائس .

مقاصد الشريعة عند ابن تيمية ، د . يوسف محمد البدوي ، دار النفائس .

مقاييس اللغة ، أحمد بن فارس ، تحقيق عبدالسلام هارون ، طبعة البابي الحلبي .

المقدمات ، أبو الوليد بن رشد « الجد » ، تحقيق : محمد حجي وسعيد أعراب ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت .

الموافقات ، أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي ، تعليق : عبد الله دراز .

المنثور في القواعد ، بدر الدين الزركشي ، تحقيق : تيسير فائق أحمد محمود ، وزارة الأوقاف ، الكويت .

المنخول لأبي حامد الغزالي ، تحقيق : محمد حسن هيتو ، دار الفكر .

المهذّب .

نشر البنود ، سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم العلوي ، الناشر : صندوق إحياء التراث الإسلامي ، المغرب .

نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي ، د . حسين حامد حسان .

نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ، د . أحمد الريسوني ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي .

نهاية المحتاج ، محمد بن حمزة الرملي ، الناشر : مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة .

* * *

محتوى الكتاب

الجزء الأول

دلالات الألفاظ

الجزء الثاني

دلالات المعاني